

سلسلہ دارالاصنفین
(۵۳)

ہضم انسانی

یعنی ڈیوڈ ہیوم کی مشہور کتاب سے مندرجہ اندر اسٹینڈنگ کا ترجمہ

اور

اس کے مختصر حالات کے ساتھ اس کے خیالات فلسفہ پر بحث و تہر

از

عبدالکری

اساتذہ و رفیقانِ محترمین

باہتمام

مولوی مسعود علی صاحب ندوی

مطبع دارالکتاب

۱۹۳۵ء
۱۳۵۴ھ



فہرستِ مضامین

صفحہ

۳-۱

۸-۴

۳۴-۹

ویسے بابہ
مصنف کے مختصر حالات
اس کے فلسفہ کا حال

فہم انسانی

۱۴-۱

فلسفہ کی مختلف قسمیں

باب ۱

۲۲-۱۵

تصورات کی اصل

باب ۲

۲۵-۲۳

اسلافِ تصورات

باب ۳

۴۲-۲۶

افعالِ فہم کے متعلق تشکیکی شبہات

باب ۴

۲۶

فصل ۱ -

۳۴

فصل ۲ -

۶۱-۴۳

ان شبہات کا تشکیکی حل

باب ۵

۴۳

فصل ۱ -

۵۲

فصل ۲ -

۶۵-۶۲

متعلق ظن

باب ۶

صفحہ	مسمیٰ انسانی	
۸۹ - ۶۶	تقویر لزوم	باب ۷
۶۶	فصل - ۱	
۸۳	فصل - ۲	
۱۱۷ - ۹۰	جبہ و قدر	باب ۸
۹۰	فصل - ۱	
۱۰۹	فصل - ۲	
۱۲۳ - ۱۱۸	عقل حیوانات	باب ۹
۱۴۹ - ۱۲۴	معجزات	باب ۱۰
۱۲۴	فصل - ۱	
۱۳۳	فصل - ۲	
۱۷۰ - ۱۷۰	ربوبیت اور آخرت	باب ۱۱
۱۹۰ - ۱۷۱	اکادمی کا فلسفہ یا فلسفہ تشکیک	باب ۱۲
۱۷۱	فصل - ۱	
۱۷۹	فصل - ۲	
۱۸۵	فصل - ۳	

غَلَطْنَا مَعَهُ

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

دیس بھکا

عثمانیہ یونیورسٹی کی نوکری اور اس کے دارالترجمہ کی مزدوری سے پہلے زندگی کے ایک دہے سے گزر ہوا تھا جس کو لوگ "خالص خدمتِ علم" کا ذوق کہا کرتے ہیں، اسی زمانہ میں برکلی کی مبادی علم انسانی کے ترجمہ اور خود برکلی پر ایک مستقل کتاب لکھنے کے بعد ہیوم کی اس فہم انسانی کا بھی ترجمہ ہو گیا تھا، جو آج قریباً ۲۰ سال بعد علم انسانی کی طرح دارالترجمہ ہی کی وساطت سے ہندوستانی زبان کے فلسفیانہ مطبوعات میں شامل ہو رہا ہے۔

اصل یہ ہے کہ خود مترجم کی یاد سے بھی اب یہ ترجمہ نکل گیا تھا، شاید کبھی خواب کی طرح خیال آجاتا ہو کہ کیا ایک دارالمحققین ہی نہیں، بلکہ ہماری پوری جماعت کے امیر احمد مولانا مسعود علی ندوی کا وسط جولائی میں فرمان پہنچا، کہ کتاب کے آخری فرمے پریس میں ہیں، دیباچہ وغیرہ جو کچھ بھیجنا ہو، بھیجو!! بعد کو معلوم ہوا کہ نہیں یہ نوازش ایک "موضعیت" پر دراصل حضور سلیمان کی تھی جو اپنی بھوکے مشینوں کا پیٹ بھرنے کے لئے اختیار فرمائی گئی۔

اگرچہ ترجمہ کی نظر ثانی ہو ضرور چکی تھی، لیکن برسوں پہلے، اس لئے طباعت کے وقت اگر ایک نظر بھر پڑ جاتی تو یقیناً کچھ نہ کچھ خامیاں اور رفع ہو جاتیں، نیز بعض مقامات حواشی کے

بھی محتاج تھے خیر! ”الحیثین فیما وقع“

اس ترجمہ کے علاوہ ہیوم پر برکے کی طرح کوئی الگ کتاب لکھنے کا حوصلہ اب قطعاً نہیں رہا تھا، البتہ خیال تھا کہ اس کے فلسفہ کے بعض ایسے اجزاء جو فہم انسانی میں اس نے حذف کر دیئے ہیں، لیکن جن کے بغیر اس کا نظام فلسفہ مکمل نہیں ہوتا، ان کو ملا کر ایک ایسا نیا اصل کتاب سے پہلے شامل کر دیا جائے گا، جس سے ایک طرف اس کے پورے نظام کے موٹے موٹے خال و خط سامنے آجائیں اور دوسری طرف جو لوگ فلسفہ کی کوئی چیز محض شوقیہ پڑھ لیا کرتے ہوں ان کی کچھ عام نفع اور دلچسپی کی باتوں سے تواضع ہو جائے، اور صرف فلسفہ کے نام سے ہیبت زدہ نہ ہوں،

یہ کام ذرا فرصت کا تھا، مگر حضرت سلیمان کو جنوں سے کام لینے کی عادت تھری، مرنے والے مصنف کے حالات، خیالات اور تصنیفات سب پر لکھ کر جلد از جلد بھیج دو، کہ کتاب کی کتابت میں تاخیر نہ ہو، غریب مامور نوشق وہ بھی ۵ سال پہلے کا جو سب کچھ بھول بھلا چکا، پھر صحت کا یہ حال کہ کالج کے ساتھ کوئی دوسرا کام اب قطعاً نہیں ہو پاتا، ہفتے دوسرے ہفتے اس دنیا میں دو دو ایک ایک دن کی جو تعطیل آتی رہی کچھ اس میں کیا، اور اب اکتوبر کا پہلا ہفتہ تعطیل کا مل گیا، اس میں جو کچھ جس طرح بن پڑا پورا کر کے بارگاہِ سلیمانی میں پیش ہے، حسب الامر زیادہ تر ہیوم کے نفس فلسفہ کی محل تشریح و تفہیم کی کوشش کی گئی ہے، تنقید سے بہت کم تعارض کیا گیا ہے، صرف غلط نتائج سے بچانے اور صحیح نتائج تک پہنچانے کی حد تک،

البتہ سوانح اور تصانیف کے متعلق حکم کی بجا آوری بس فقط حکم کا بوجھ اُتارنے ہی کی حد تک ہو سکی، باہل بادل ناخواستہ ہیوم کی زندگی نہ کچھ دلچسپ ہے، نہ پرواغات، ہوتی بھی تو اب اپنی بہت

اس کی حریف نہ تھی، تصانیف کا ذکر بھی ایسا ہے، سب سے زیادہ تفصیل کے ساتھ اس کی کتابتِ اصولِ اخلاق کے ذکر کی ضرورت تھی جس کا تعلق فلسفہ سے سب سے زیادہ ہے، اور جو گویا فہمِ انسانی کا دوسرا حصہ ہے، لیکن چونکہ خود اس کا ترجمہ بھی فہمِ انسانی کے ساتھ ہی ہو چکا تھا، اس لیے اس کی اشاعت کیساتھ انشاء اللہ اس پر ایک جداگانہ "تعارف" یا مقدمہ مناسب ہوگا، طباعت کی غلطیاں الحمد للہ کہ نسبتاً کم ہیں، پھر بھی بقدر ایک غلطنامہ کے نکل آئی ہیں

۱۳۵۶ھ
(یکم شعبان مطابق ۷ اکتوبر ۱۹۳۷ء)



مختصر حال

جس طرح ہیوم کے خیالات بڑی حد تک برکھے کے خیالات کا نتیجہ ہیں، اسی طرح ہیوم کے حالات کو بھی بعضوں نے برکھے کے حالات سے ملانا چاہا کہ دونوں صرف نام کے انگریز تھے جس طرح برکھے کے مقاصد و اغراض، اور اس کی امیدیں پروٹسٹنٹ آئرلینڈ کے ساتھ وابستہ تھیں، اسی طرح ہیوم کی زندگی اور سیرت اٹھارہویں صدی کے ایک اسکاٹ لینڈ کے فرزند کی تھی، دونوں کی طبیعت، سیرت اور ذہنی قابلیت میں بہت نمایاں ہم رنگی تھی، دونوں فیاض و سادگی میں مشہور اور شان و شوکت سے نفور تھے، دونوں نے فلسفہ کی سب سے زیادہ اثر انداز کتاب پچیس سال کی عمر سے پہلے لکھی، اور دونوں نے آخر زندگی میں فلسفہ کو چھوڑ کر دوسرے مشاغل اختیار کر لئے؛

لیکن دونوں کی زندگی کی یہ ظاہری و اتفاقی ہم رنگی، اس سے کچھ ہی زیادہ معلوم ہوتی ہے کہ دونوں آدمی تھے، ورنہ دراصل آسمان زمین کا فرق ہے، ایک بڑا فرق تو یہ ہے کہ ہیوم کی زندگی زیادہ تراپنے لئے تھی، انتہایہ کہ جس کو قدرت نے پیدا ہی شریک زندگی کیا تھا، اس تک کو اپنی زندگی میں شریک نہ ہونے دیا، اس عمل سے کمین بڑھ کر قابل واد فلسفہ عمل ہے کہ ”بی بی؟ وہ کوئی زندگی کے ناگزیر مطلوبات میں سے نہیں ہے، کتابین؟ وہ ان میں سے ایک

ہیں، جو میرے پاس اس سے زیادہ ہیں، جتنی کہ استعمال کر سکتا ہوں۔

ل برخلاف اس کے برکھ کی زندگی اپنے سے بہت زیادہ دوسروں کے لئے تھی، اہل عبادت کے لئے غریبوں کے لئے، جامتندون کے لئے، قوم کے لئے، وطن کے لئے، دین کے لئے، ایک اسی بات کو لو کہ ”دونوں نے آخر میں فلسفہ کو خیر باد کہہ کر دوسرے مشاغل اختیار کر لئے تھے۔“ ہرم کے یہ دوسرے مشاغل کیا تھے، ایک کتب خانہ میں نوکری مل گئی تھی، جہاں تاسیخ انگلستان لکھی، کچھ روپیہ جمع کر کے مکان بنایا، جو ادب کی شایستہ اور علمی صحبتوں کا مرکز تھا، جن میں یہ اپنی خوش مزاجی، خوش اخلاقی، علم دوستی، ادواراری وغیرہ کی بدولت سب کی نگاہوں میں عزیز تھا، موت کا مقابلہ بھی عمر بھر کی خوش مزاجی ہی کے ساتھ کیا، اور یہ موت پوری طرح سامنے آکر بھی اس کو اپنے باپ دادا کے عقیقہ سے ذرا قریب نہ لاسکی، نہ حیات ابدی کی امید کا ایک زبان سے نکلا۔

اب اس کا مقابلہ برکھ کی آخری زندگی کے مشاغل سے کرو، کہ مسلسل بیماری اور گوشہ نشینی کے باوجود نہ صرف علمی و ادبی مشاغل جاری تھے، بلکہ ان سے بڑھ کر مرتے دم تک دینی اخلاقی معاشی ہر قسم کی اصلاحی و علمی خدمات کا سلسلہ قائم رہا، اور کیسی علمی خدمات، سودیشی کی ترقی و ترقی کے لئے روٹی کی کاشت جاری ہے، موت بنانے کا کارخانہ کھولا گیا ہے، قوط پڑتا ہے، تو ہر دو شنبہ کو بین پاؤنڈ نقد تقسیم ہوتے ہیں، لنگر الگ جاری، لوگوں کو مزدوری سے لگانے کیلئے خود ہی کاشتکاری شروع کر دیتا ہے، ایک خط میں لکھا ہے کہ ”اس نہائی پر آشوب زمانے میں ہم وزمن سے

لے ازدواج نہیں عدم ازدواج کے اس لطیف فلسفہ کے لئے ناظرین ہمارے فاضل پروفیسر ڈاکٹر ولی الدین صاحب کے شکر گزار ہوں، بیوم کی شادی کا ذکر کہیں مل نہیں رہا تھا، پروفیسر موصوف سے پوچھا کہ کیا آپ کے بیوم کی شادی نہیں کی تھی؟ اس کے جواب میں یہ متوال نقل کر کے عنایت فرمایا، ”ٹوئنگ ص ۶۷“،

زائد آدمی کھیتی باڑی کے کسی نہ کسی کام میں پھنسائے رکھتے ہیں۔ تربیتِ اولاد کی ذمہ داری کا یہ ہتھم تھا کہ کبھی مزدور معطلین کے ہاتھوں میں اولاد کو نہیں چھوڑا، بی بی کی شہادت ہے کہ ضعیف اور دائم المرض تھے لیکن اس فرض کو خود ہی انجام دیتے تھے۔

مشرق و مغرب کی یہی دوسری زندگی کے دوسرے شعبوں میں بھی نظر آتی ہے، ہیوم اگر پتھارے دین ہے تو برکے پختہ دیندار اور عابد شب بیدار، ہیوم اڈنبرا یونیورسٹی میں پروفیسری کی کوشش کرتا کرتا، اور ناکام رہتا ہے، تو برکے کے استغنا کا یہ عالم ہے کہ اپنی ذاتِ خاص کے لئے زندگی بھر کسی کامنت کس نہ ہوا، آرج بشپ جیسے جلیل القدر منصب کے لئے اجاب کے شدید اصرار کا صرف یہ جواب تھا کہ میں نہ تو آرج بشپ کی عزت کا بھوکا ہوں نہ دولت کا طالب، جبکہ لندن کا ہر دوکاندار حاصل کر سکتا ہے۔

عرض ان دونوں زندگیوں کو اگر سرسری طور سے بھی پڑھو، تو برکے کی جس قدر بلند عزائم حاصلوں اور واقعات سے پر نظر آتی ہے، ہیوم کی اسی قدر خالی، تصنیف و تالیف، فکر و مطالعہ کے حصہ کو اگر نخل دیا جائے، تو ہیوم کی نفسِ زندگی میں پھر کوئی غیر معمولی بات نہیں رہ جاتی، اڈنبرا میں ایک زمیندار کے گھر اسکالہ میں پیدا ہوا، یہیں بچپن اور طالب علمی کی زندگی ختم ہوئی، تعلیم کے بعد بعض خانگی حالات کی بنا پر فرانس جانا ہوا، وہیں اپنے فلسفہ کی سب سے پہلی اور سب سے عظیم اشان کتاب "فطرتِ انسانی" شائع کی لیکن نہ صرف یہ کہ لوگوں نے اس کتاب

لے کر بے شک کردہ دار المصنفین ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۶۸، ۱۳۶۹، ۱۳۷۰، ۱۳۷۱، ۱۳۷۲، ۱۳۷۳، ۱۳۷۴، ۱۳۷۵، ۱۳۷۶، ۱۳۷۷، ۱۳۷۸، ۱۳۷۹، ۱۳۸۰، ۱۳۸۱، ۱۳۸۲، ۱۳۸۳، ۱۳۸۴، ۱۳۸۵، ۱۳۸۶، ۱۳۸۷، ۱۳۸۸، ۱۳۸۹، ۱۳۹۰، ۱۳۹۱، ۱۳۹۲، ۱۳۹۳، ۱۳۹۴، ۱۳۹۵، ۱۳۹۶، ۱۳۹۷، ۱۳۹۸، ۱۳۹۹، ۱۴۰۰، ۱۴۰۱، ۱۴۰۲، ۱۴۰۳، ۱۴۰۴، ۱۴۰۵، ۱۴۰۶، ۱۴۰۷، ۱۴۰۸، ۱۴۰۹، ۱۴۱۰، ۱۴۱۱، ۱۴۱۲، ۱۴۱۳، ۱۴۱۴، ۱۴۱۵، ۱۴۱۶، ۱۴۱۷، ۱۴۱۸، ۱۴۱۹، ۱۴۲۰، ۱۴۲۱، ۱۴۲۲، ۱۴

کی غفلت کے شایان اس کا استقبال نہیں کیا، بلکہ خود ہیوم نے اس کی انتہائی کس پرسی کا نام
ان الفاظ میں کیا، کہ مطبع سے مردہ بچے کی طرح باہر آئی۔ دراصل یہی کتاب اس کے فلسفہ کا اہم
کارنامہ ہے جس کے سوا اگر یہ ایک حرف بھی نہ لکھتا، تو تنہا اس کی فلسفیانہ عظمت اور مجتہدانہ
فکر کا ضامن تھا، اس کے بعد فلسفہ اور فلسفیانہ چیزوں پر جو کچھ لکھا زیادہ تر اسی کے مضامین
مباحث کا الٹ پھیر اور حذف و اضافہ ہے،

علیٰ عزت و شہرت کے ایک طالب کو خصوصاً ایسے کارنامہ کی کس پرسی اور ناقدی
ظاہر ہے، کہ کیسی کچھ گراں گزری ہوگی، اسی کے بعد قلم کا رخ سیاسیات اور سیاسی معاشیات
وغیرہ ایسے مباحث و مسائل کی طرف پھیر دیا، جن کی بازار میں فوری قیمت اٹھ سکتی ہو،
میں مختلف مقالات و مضامین کی پہلی جلد شائع کی، جو اتنی مقبول ہوئی کہ دوسرے ہی سال
دوسرا ڈیشن اور دوسری جلد شائع ہو گئی، یہ مختلف و متنوع نظری و عملی مباحث جن کا تعلق
براہ راست فلسفیانہ مسائل سے نہیں، وہ بھی اپنے مصنف کی فلسفیانہ گہرائی اور دقیقہ رسی کے
کے پورے شاہد ہیں،

سلسلہ میں سفارت فرانس کا سکریٹری مقرر ہوا جس کے بعد پھر کچھ کیسوی حاصل کر کے
دو سال کے اندر فہم انسانی شائع کی، جو فطرت انسانی کے اہم مباحث کو زیادہ مقبول صورت
میں پیش کرنے کی اسی طرح کوشش تھی، جس طرح برکلی نے علم انسانی کے مباحث کو مقبول بنانے
کے لئے مکالمات کا لباس اختیار کیا تھا، اس میں فطرت انسانی کا حذف تو بہت سہتہ
کر دیا گیا ہے، لیکن دو خاص بخون کا اضافہ بھی ہے، جبر و قدر اور معجزات،

۱۔ پورانہ تحقیق متعلق فہم انسانی ہے۔ *Antiquity Concerning The Human Understanding.*

سنہ ۱۸۷۵ء کے بعد آؤبر اوپس آگیا، اور بارہ سال کا بیشتر حصہ وطن ہی میں بسر ہوا، یہ زمانہ سب سے زیادہ علمی مشاغل کا رہا، اسی میں تحقیق متعلق اصول اخلاق (جو فطرت انسانی کی کتاب سمجھی جاتی تھی) کو از سر نو لکھا، اور جس کو وہ خود اپنی سب سے بہتر تصنیف خیال کرتا ہے، مکالمات دین فطرت کے نام سے بھی اسی زمانہ میں ایک رسالہ لکھا، جس کی اشاعت مصلحت زندگی میں نہیں ہوئی اس کے بنائے ہوئے ”دین فطرت“ میں اور تو جو کچھ ہو گا ظاہر ہے، لیکن نہ جانے کس غیر اختیاری (بلکہ بقول کلمے اپنے نظریہ علیت کے سر اسر خلافت) جنبش قلم سے یہ الفاظ بھی ایک جگہ ٹپک پڑے ہیں کہ معقول پسند آدمی جب ان مضامین پر بحث کرتے ہیں تو خدا کے نفس وجود کی نسبت کہی سوال نہیں ہوتا، بلکہ صرف اس کی حقیقت کی نسبت، کیونکہ نفس وجود ناقابل انکار اور بدیہی اسی دوران میں آؤبر اوپس یورسٹی میں فلسفہ اخلاق کی پروفیسری خالی ہوئی، جس کے حصول میں باوجود اجاب کی غیر معمولی سعی و اعانت کے ناکامی ہوئی، اس کا بڑا سبب اسکی لامذہبی اور بے دینی کی شہرت تھی، مگر دوسرے ہی سال (۱۸۷۶ء) ایڈوکیٹ لائبریری میں جگہ مل گئی جس سے فائدہ اٹھا کر تاریخ انگلستان لکھنے کا خیال پیدا ہوا اور آٹھ دن سال کی محنت و مطالعہ کا نتیجہ پانچ جلدوں میں ظاہر ہوا، جس کی بدولت بالآخر وہ علمی شہرت نصیب ہو کر رہی، جو اس کے حوصلہ کا ہمیشہ سے سب سے بڑا مطلوب تھی۔

۱۸۷۹ء میں دفتر خارجہ کا انڈر سکرٹری ہو گیا جس کے سلسلہ میں دو سال لندن میں رہا، ۱۸۸۱ء میں آؤبر اوپس آکر پھر کمین نہیں گیا، اور ۱۸۸۳ء میں قرینا سال بھر کی بیماری کے بعد اپنے عقیدہ کے مطابق ہمیشہ کے لئے ”قطعا نابود ہو گیا“

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

فلسفہ کا حاصل

”ان کی کمزوری کو چھتری کا تاشا“ (ہیووم)

اگر یہ سوال کیا جائے کہ انسان نے اپنی جسمی اور ذہنی حاجتوں اور مطالبوں کے تحت خطنے علوم اور فنون پیدا کئے، ان میں سب سے زیادہ ناکام اپنے مقصد میں کون رہا؟ تو اس کا سب سے زیادہ صحیح جواب ایک ہی ہوگا کہ فلسفہ، خصوصاً فلسفہ مابعد الطبیعیات، طبیعیات (علوم طبیعیہ) کی دنیا میں تجربہ کی راہ سے اشیاء کے نئے نئے افعال و آثار اور ان کے باہمی تعلقات کا علم آتا ہے بڑھ گیا ہے اور بڑھتا جاتا ہے کہ کل جو تھے، اُن کو آج کی دنیا کا اور آج جو ہیں ان کو کل کی دنیا کا پہچانا ناممکن ہوگا۔

لیکن تجربات کے آگے یا طبیعیات کے مابعد ہمارا ہل جہاں کل تھا، وہیں آج ہے ہمارا جہاں آج ہے وہیں کل ہوگا جن چیزوں کے افعال اور آثار کے علم نے ہماری دنیا کے زمین اور آسمان بدل ڈالے ان ہی کی ابتدا اور انتہا حقیقت اور اصلیت کا سوال اگر کیجئے تو سچا جواب

صرف لاجوابی ہے۔

فلو اہر عالم کی نسبت ہم بہت کچھ جانتے اور جان سکتے ہیں لیکن حقائقِ عالم کی نسبت کچھ جاننے کا دعویٰ کریں تو زراہل مرکب ہوگا، اور بقول سقراط ہم اتنا بھی نہیں جانتے کہ نہیں جانتے۔ اس زندگی کو ہم چاہے جتنا سنواریں اور بنائیں لیکن اس کے آگے اور پیچھے کی اگر کچھ فکر ہو تو اولاً آخر میں کمزور کتاب افتاد است، نہ پیچھے کا کچھ نشان ملانہ آگے کی کچھ خبر دے سکتے ہیں سوائے اسکے کہ بس بیچ کے اوراق الٹ پٹ کر لال بھلکڑوں کی طرح ہرن کے پانوں میں چکی کا پاٹ باندھتے رہتے، غرض اپنے پاکائیات کے آغاز و انجام حقیقت و ماہیت، غرض و غایت کے بارے میں یہ یا اس طرح کے جتنے سوالات یا ان کی تفصیلات ہوں، خالص عقل و استدلال نے ان کے بارے میں کبھی اذعان و اطمینان نہیں بخشا، بلکہ فلسفہ سے انسانیت کی یہ پیاس اپنے حلق میں صرف کانٹوں کا اضافہ کرتی رہی۔ اور جہاں انسانی عقل و فہم نے تجربہ کی راہ سے ذرا بہک کے اس خارزار میں اپنے دامن کو ابھرایا تو خود فلسفہ کی ساری نایخ گواہ ہے، کہ طفلانہ ہمت نے دھوی چا قدم ڈالے تھے کہ شک اور ریب، اہل اور لاعلمی کے کانٹوں نے ہر طرف سے دامن پکڑنا شروع کیا، ایک نکلنا نہیں اور دل نے پکڑا، جال کے اندر جتنا پھڑک رہا تھا وہ اتنا ہی کھال کے اندر گھستا جاتا رہا۔ انسانیت کی بیشتر آبادی ہمیشہ اس وادی میں وحی و ایمان کی رہنمائی کو قبول کر کے چلتی رہی۔ عقل کو اگر دخل بھی دیا تو زیادہ تر قبول ہی کے لئے، البتہ مغرب جہاں سے آفتاب نکلنا نہیں بلکہ جہاں ڈوبتا ہے، وہاں کی نئی پرانی دنیا دونوں کو وحی و ایمان سے کچھ قدرہ بعد رہا ہے، تو اس کے فلسفہ کی نئی پرانی دونوں تاریخوں کی جو کم و بیش ڈھائی ہزار سال کی وسعت میں پھیلی، ورتی گردانی کجاؤ جتنا آگے بڑھتا جائے اتنا ہی دانش کی جگہ نادانی، اور علم کی جگہ لاعلمی سے دوچار ہوتے جاؤ گے،

قدیم فلسفہ کا یونان میں تالیس ملطی (متوفی ۳۸۵ ق م) سے آغاز کیا جاتا ہے، اور ابھی اس کو مرے پچاس سال نہیں ہوئے اور پہلے چند فلاسفہ کے ناموں سے گزر دے گے کہ ہر قلیسوس (۴۲۷ ق م) ہی سے علم و یقین کی جگہ شک و ریب کا سلسلہ شروع ہو جاتا ہے، انسان کے پاس کوئی یقینی علم نہیں، اہان خدا کے پاس ہے اور مدعی جاہل انسان خدا سے اسی طرح سیکھتا ہے، جس طرح بچہ بڑوں سے، حد یہ کہ مادہ پرستوں کے ابو الہاء دیمقراطیس (متولد ۳۸۵ ق م) تک نے نہ جانے کس معنی میں کہہ دیا کہ کوئی بات سچ نہیں، اور اگر ہے تو ہم کو معلوم نہیں، پھر سوفسطائے (۴۷۰ ق م) تو علی الاعلان اپنے فلسفہ کی بنیاد ہی جہل اور لاعلمی قرار دے لیتے ہیں۔ حق اور باطل، خیر اور شر ہر چیز کا پیمانہ صرف انسان ہے، اور اس پیمانہ کا حال معلوم ہے کہ ملک ملک قوم، قوم کا کیا فائدہ فرد کا الگ ہوتا ہے، بلکہ ہر فرد کا گونا گونا گون حالات اور اثرات کے تحت بچپن سے لیکر بڑھاپے تک بدلتا رہتا ہے۔ گورجیاس نے سرے سے چیزوں کے موجود ہونے ہی کا انکار کر دیا اور کہا کہ اگر موجود بھی ہوں تو معلوم نہیں ہو سکتا، اور معلوم ہوں تو دوسروں کو معلوم نہیں کرائی جا سکتا، سقراط جو سوفسطائیہ کی تعلیم کے اخلاقی نتائج کا سخت دشمن اور منکر ہے، وہ تک اپنا کمال دانش یہ جانتا ہے کہ نہیں جانتا۔

سقراط کے نامور شاگرد فلاطون کا اصلی فلسفہ اگرچہ مثالیت یا تصویریت قرار دیا جاتا ہے، لیکن اس کے مکالمات کا مطالعہ کرنے والے سمجھ سکتے ہیں کہ اس نے اپنے استاد کی شاگردی کا حق زیادہ استادی کے ساتھ ادا کیا۔ خود سقراط اور دوسروں کا نام لے لے کر ان مکالمات میں ہر طرح کی باہم متعارض اور متناقض باتیں جمع کر دی گئی ہیں، کہ سوچ کر پڑھنے والے کو کچھ نہ ملے علم میں حیرت کے سوا، اور بعضوں کا یہ قیاس بالکل قرین قیاس ہے کہ وہ

در اصل خود ہی متحیر تھا کسی علم و یقین تک نہیں پہنچا تھا، بلکہ اسی لئے مکالمہ کا طریق اختیار کیا۔ البتہ اس نے اپنے استاد کی شاگردی کا حق خود استاد ہی کو اپنے تیرون کا نشانہ بنا کر ادا کیا۔ مگر اصل یہ ہے کہ ارسطو فلسفی سے زیادہ حکیم (سائنٹسٹ) تھا، اس لئے مابعد الطبیعیات میں اس کے یہ تیر خا ہی نہیں گئے، بلکہ اسی کے زمانہ میں تاریخِ فلسفہ کے سب سے مشہور ارتیبائی پر مہونے ارتیبائیت اور شک کو اپنی اس انتہا پر پہنچا دیا کہ ہم یہ بھی نہیں جانتے کہ نہیں جانتے، اس کے بعد سچ یہ ہے کہ یونان میں فلسفہ مابعد الطبیعیات کا خاتمہ ہو گیا، اور کسی نے بالکل ٹھیک لکھا ہے کہ "یونان کا فلسفہ طفلانہ تجسس سے شروع ہوا اور پیرانہ تذبذب پر ختم یہ شک و تذبذب صرف جوابات کے متعلق نہ تھا، بلکہ فلسفہ جس قسم کے سوالات کرتا ہے، سرے سے ان کے امکان جو اس کے متعلق مابعد الطبیعیات سے اس مایوسی کے بعد فلسفہ نے یا تو اخلاقیات کی راہ اختیار کی یا پھر سکند میں نو فلاطونیت تک پہنچ کر مذہب کے زیر اثر وحی والہام کے دامن میں پناہ پکڑ لی۔

"ہم کو حصولِ صداقت سے مایوس ہو جانا چاہئے، بجز اس صورت کے کہ ہم یہ مان لیں کہ اس علمِ بڑھست خود اسی ذات کی طرف سے عطا ہوتا ہے، جو اس کا ابدی سرخسہ ہے یعنی خود خدا کی طرف سے اور یہی وہ آخری حل تھا جو نو فلاطونیت نے اختیار کیا، اور جس کو ارتیبائیت نے ناگزیر کر دیا تھا، اعلیٰ تفکر کی راہ سے حصولِ یقین کی مایوسی ہی اس پر مجبور کر سکتی تھی کہ صداقت کو وحی کے اندر پانے کی کوشش کی جائے جو فکر سے بالاتر ہے۔"

— o — o — o — o — o — o —

اس طرح قدیم فلسفہ کا تو خیر خاتمہ ہی "پیرانہ شک" پر ہوا لیکن جدید نے جنم ہی شک کے پیٹ سے لیا، اور ڈیکارٹ ہر ہر شے کو قابلِ شک قرار دے کر صرف "مین ہون" کے ایک

لے شوگر کی تاریخِ فلسفہ ص ۱۱۳، ۱۱۴ جانت کی تاریخِ مسائلِ فلسفہ ص ۱۱۴،

نقطہ یقین پر ٹھہر سکا، اور گو کہنے کو یہ شک ناقابل شک کی تلاش کے لئے تھا لیکن ہوا یہ کہ شک ہی کی راہوں کو اس نے اور کھول دیا، یہاں تک کہ اس میں ہون کے رہے سے آخری نقطہ یقین کو بھی گم کر کے رہا، یا کم از کم اتنا مہیوم کر دیا کہ یہ بھی مفہوم نہ ہو سکے کہ میں کیا ہوں؟ اور سچ یہ ہے کہ اس کے بعد جدید فلسفہ کی تاریخ زیادہ تر نام بدل بدل کر کھلے یا چھپے اقراء جہل کی تاریخ بن کر رہ گئی، لاک کے ہاں یہ اقرا حسیّت کے نقاب میں ہے اور برکے کے ہاں ادعاے تصویریت کے، مگر اتنی باریک اور شفاف کہ روپوشی سے زیادہ رونمائی کی زینت ہے۔ آخر برکے کے بعد ہی ڈیوڈ ہیوم نے اس رونما نقاب کو بھی تار تار کر دیا، اور نہ صرف جہل ارتیاسیت کا کھل کر اقرار کیا، بلکہ اپنی کوارتیا بی ہی کھلانا پسند کیا، آگے ہی کے خیالات کی کچھ تفصیل و ترجمانی ہے۔ جس منطق سے برکے نے مادہ کے جوہری یا قائم بالذات وجود پر وار کیا تھا، اسی کو بعینہ ہیوم نے نفس یا روح کے مستقل وجود پر الٹ دیا، جس طرح رنگ و بو، شکل و امتداد وغیرہ محسوس صفات اور ادراکات سے ماوراء مادہ کا کوئی وجود نہیں ثابت کیا جاسکتا، اسی نفس اور روح کا بھی شعور کے مختلف احوال کے علاوہ کوئی مصداق اور محل نہ معلوم ہے اور نہ ثابت کیا جاسکتا ہے۔

”جس کو میں اپنی ذات کہتا ہوں، جب اس کے اندر داخل ہو کر دیکھتا ہوں تو ہمیشہ سرور گرمی، روشنی، تاریکی، محبت، نفرت، لذت، الم، کسی نہ کسی خاص ادراک ہی پر پاؤں پڑتا“
 بغیر کسی خاص ادراک کے اپنی ذات کو کبھی نہیں پکڑ سکتا، نہ اس ادراک کے سوا کسی اور شے کا مشاہدہ ہو سکتا ہے، جس وقت میرے یہ ادراکات غائب ہو جاتے ہیں، اس وقت اپنی ذات (یا نفس) م، کا بھی کوئی ادراک نہیں رہتا، اور بجا طور سے کہا جاسکتا ہے کہ یہ نہیں موجود ہے، اور اگر موت سے میرے تمام ادراکات اسی طرح غائب ہو جائیں

ہوں کہ فنا جسے جسم کے بعد نہ مین خیال کر سکتا ہوں، نہ احساس، نہ دیکھ سکتا ہوں، نہ محبت کر سکتا ہوں، نہ نفرت، تو پھر مین قطعاً نیست ہو جاتا ہوں اور سمجھ مین نہیں آتا کہ اس کے بعد میرے قطعاً نابود ہو جانے مین کیا کسر بچائے گی؟

الحاصل مادہ کی طرح نفس، روح، ذات یا انا کا منتقل بالذات وجود بھی محض ہمارے تخیل کا ایک افسانہ ہے۔

اب اس سے پہلے کی ساری تاریخِ فلسفہ پڑھ جاؤ تو پاؤ گے کہ انسان نے حقیقت چوٹی کی راہ مین جو کچھ تھوڑا بہت اپنے نزدیک پایا تھا، وہ یہی مادہ اور روح کی وحدیت یا ثنویت تھی کہ ان مین سے کوئی ایک یا دونوں ہستی کا وہ راز مین جس کی جستجو مین ہم ہزاروں سال سے سرگردا مین، ان دو مین بھی ڈیکارٹ کے ہمہ گیر بے پناہ شک نے جس ایک کو یقین کی آخری چٹا سمجھا تھا، ہیوم نے اس کو بھی موموم و متزلزل کر دیا۔

ظاہر ہے کہ اس کے بعد عقل کے پاس شک اور بے یقینی، حرمان اور مایوسی کے سوا کیا رہ جاسکتا ہے، کہ باطن یا حقیقت کے یافیت سے ہمیشہ کے لئے نا امید اور دست بردار ہو کر صرف ظاہر یا مظاہر تک عقل و علم کی رسائی کو محدود کر کے حقائقِ طلبِ فلسفہ کی ناکامی اور بے بسی کا اعلان کر دیا جائے یہی تشکیک اور ارتیا بیت کی وہ جدید صورت ہے، جس کو لا اوریت یا مظاہر (فنا من لازم)، ایجا بیت (پارٹیکولازم)، اور نتایجیت (پراگمٹزم)، وغیرہ خدا جانے کن کن ناموں سے پکارا یا چھپایا جاتا ہے، اور جس کو ہیوم نے "ہلکی ارتیا بیت" سے موسوم کیا ہے۔

"ایک اور قسم ہلکی ارتیا بیت کی جو نوعِ انسان کے لئے مفید اور پرہیزگار ہونی تشکیک کا لازمی

نتیجہ ہو سکتی ہے، یہ ہے کہ ہم اپنی بحث و تحقیق کو ایسی چیزوں تک محدود رکھیں، جو انسانی

لے ہیومن نیچر (فطرتِ انسانی) حصہ چارم، ۱۵ Reality ۱۶ Appearance

فہم کی محدود صلاحیت کے مناسب ہون، بیشک انسان کا تخیل دور دراز اور غیر معمولی چیزوں میں بلند پروازی سے قدرۃً خوش ہوتا ہے۔۔۔ لیکن سلامت فہم کا تقاضا یہی ہے کہ اس طرح کی بلند پروازیوں سے محرز رہ کر معمولی زندگی اور روزمرہ کے تجربات کے اندر مقید رہے۔۔۔ جب ہم ہزاروں تجربات کے بعد پتھر کے گرنے اور آگ کے جلنے تک پر یقین کرنے کی کوئی تسفی بخش وجہ نہیں بتا سکتے تو کائنات کی اصلیت اور فطرت کے اذل اور ابد کے بارے میں کسی فیصلہ سے ہم کیسے مطمئن ہو سکتے ہیں؟

اس ہلکی ارتیا بیت کے لئے ہیوم نے فلسفہ کا جو نظام کھڑا کیا ہے اس کی بنیاد لاک اور برکلی کا وہی اصل اصول ہے کہ ہم اپنے تجربات اور ادراکات سے آگے قدم نہیں اٹھا سکتے،

ذہن نفس یا روح کیا ہے؟ جس طرح جسم یا مادہ کے متعلق فلسفہ کی تجربات نے یہ خیال پیدا کر دیا کہ وہ اپنے محسوس افعال اور آثار سے ماورائیک قائم بالذات حقیقت ہے، اسی طرح غالباً فلسفہ ہی کے زیر اثر اور بظاہر مذاہب کی ہم نوائی سے یہ خیال بھی پھیلا کہ ہمارے ذہنی یا شعوری افعال اور احوال بھی اپنی علاوہ ایک جوہری ذات کے ساتھ قائم اور وابستہ ہیں جبکہ نام نفس یا روح جس طرح برکلی کے نزدیک محسوس صفات اور افعال کے علاوہ کسی اور جسمی حقیقت یا

مادہ کا تصور فلسفون کی محض ایک تجرید تھی جس کا عام سلیم الفہم آدمی قطعاً کوئی علم اور یقین نہیں رکھتے، اسی طرح سماعت و بصارت، محبت و نفرت، لذت و اطم، فکر و استدلال، حافظہ و ارادہ وغیرہ کے مختلف ادراکات، جذبات اور خیالات سے اگر قطع نظر کر لی جائے تو ہیوم کے نزدیک ان کے ماوراء مجرد روح یا نفس کا بھی ہم کو قطعاً کوئی تصور نہیں حاصل، نہ اس لفظ کا کوئی

جداگذاڑ مصداق ہم بتا سکتے ہیں، لہذا جہاں تک ہمارے تجربات کی رسانی کا تعلق ہے۔
 ”جس چیز کو ہم نفس کہتے ہیں، وہ ان مختلف اور اکات کے ایک ڈھیر یا مجموعہ کے سوا کچھ نہیں
 جن کو خاص خاص علاقے باہم متحد کر دیتے ہیں، اور جن کی نسبت غلطی سے یہ فرض کر لیا جاتا
 ہے کہ وہ کوئی کامل بساطت یا وحدت رکھتے ہیں۔“

انسانی نفس کا ٹھیک تصور بس یہ ہے کہ اس کو ایسے مختلف اور اکات کا یا وجودات
 کا ایک نظام سمجھا جائے، جن کو علت اور معلول کے علاقہ نے باہم باندھ رکھا ہے، اور خواہ
 میں ایک دوسرے کو پیدا اور فنا، متاثر اور متغیر کرتے رہتے ہیں۔“

ڈیکارٹ نے ہمارے تمام ذہنی یا شعوری احوال کا نام افکار یا خیالات رکھا تھا، لاک اور
 برکلی کی اصطلاح میں ان کا نام تصورات تھے، تھامس ہیوم کے نزدیک لفظ تصور کا یہ استعمال درست
 لہذا وہ ان کو اور اکات سے موسوم کرتا ہے،

محض لاعلمی یا سبلی دلائل سے ہیوم کا یہ نتیجہ نکالنا کہ نفس مختلف اور اکات کے ایک ڈھیر کے
 علاوہ کچھ نہیں، یکسے کے بقول ”خالی دعویٰ اور زبردستی ہے“ البتہ زیادہ سے زیادہ اس نتیجہ کی
 حمایت میں جو کچھ کہا جاسکتا ہو وہ یہ ہے کہ ہم نفس کے متعلق اس سوزائے کچھ نہیں جانتے کہ یہ اور اکات کا ایک سلسلہ ہے،

ان اور اکات کی ہیوم نے دو خاص قیمن قرار دی ہیں (۱) ارتسامات اور (۲) تصورات،
 رنگ، روشنی، آواز، مزہ، لذت و اطمینان، محبت و نفرت، اور ارادہ و قوت وغیرہ کے وہ زیادہ

۱۔ ہیومن نیچر (فطرت انسانی) ۲۔ ایضاً ۳۔ Thoughts
 ۴۔ Ideas ۵۔ وہ تصورات کی اصطلاح کو صرف خیالات یعنی ذہن کے انتفاعی اعمال تک محدود
 رکھا ہے، ۶۔ Perception ۷۔ مجموعہ مضامین (یکسے) جلد ۴ ص ۷۵، ۸۔
 Impressions

واضح چلی اور زوردار اکاٹ جن کو ہم براہ راست حتیٰ یا شعوری تجربات سے حاصل کرتے ہیں، ان کا نام ارتسامات ہیں، اس کے بعد حافظہ یا تفکر اور استدلال کی صورت میں ان ارتسامات کی جن تصویروں کا اعادہ ہوتا ہے، اور جو اپنی اصل کے مقابلہ میں نسبتاً ناصاف بنی اور کمزور ہوتی ہیں وہ تصورات ہیں، یہ تصورات جس طرح ارتسامات کی نقل اور تصویر ہو سکتے ہیں، اسی طرح دیگر سابقہ تصورات کی بھی زیادہ مدہم یا ضعیف و خفی نقل اور اعادہ ہو سکتے ہیں، ارتسامات اور تصورات میں وضاحت اور قوت کی اس کمی زیادتی کے سوا اور کوئی فرق نہیں ہوتا۔

ہیوم کا دعویٰ بہت عجیب و غریب بلکہ نہایت سطحی اور مضحکہ خیز معلوم ہوتا ہے کہ کسی چیز کے واقعی دیکھنے، سننے، یا کسی واقعی لذت و اطمینان اور پھر بعد کو اس کے یاد یا خیال کرنے میں محض شدت اور خفت یا قوت اور ضعف کا فرق ہوتا ہے لیکن ہمسے کا کنا غلط نہیں کہ اس کے علاوہ کوئی اور فرق بتانا آسان بھی نہیں یہی وجہ ہے کہ بارہا ہم خفی اور کمزور ارتسامات کو تصورات اور چلی اور زوردار تصورات کو ارتسامات سمجھ بیٹھے ہیں، مثلاً کسی آواز کو اگر ہم نے بے توجہی کی وجہ سے اچھی طرح نہیں سنا، تو اکثر کہتے ہیں کہ لا حول و لا قوتہ میں تو اس کو اپنا وہم سمجھا تھا، اسی طرح اگر ہم کسی کے شدید انتظار میں بالاجانہ پر بیٹھے ہیں، تو اس کے آنے سے پہلے بارہا زینہ پر صاف کسی کے چڑھنے کی آواز سنائی دیتی ہے، جس کو ہم واقعی آواز سمجھتے اور زینہ کی طرف استقبال کے لئے دوڑ جاتے ہیں، بعض بیماریوں میں تو ہمارے تصورات ہو بہو واقعی اشیاء کی قوت اور وضاحت اختیار کر لیتے ہیں۔

”بظاہر کسی چیز کی پرواز اتنی نامحدود نظر نہیں آتی، جتنی کہ ہمارے خیالات اور فکر کی، لیکن درحقیقت یہ پرواز تجربہ کے فراہم کردہ مواد کی تحلیل و ترکیب کے آگے ایک قدم نہیں جاتی، مواد سارا کا سارا حتیٰ یا ذہنی ارتسامات سے حاصل ہوتا ہے، فکر کا کام محض اس کا توڑنا جوڑنا ہی نہیں سمجھنا تصور

کسی نہ کسی ارتسام ہی سے پیدا ہو سکتا ہے، صحت اور واقعیت کی آخری کوئی صرف ارتسام نہیں
 جب ہم کو کبھی فلسفیانہ اصطلاح کی صحت میں شک ہو تو خالی یہ دیکھ لینا چاہئے کہ اس کا
 تصور کس ارتسام سے ماخوذ ہے۔ اور جس تصور کو بالآخر کسی ارتسام تک نہ پہنچایا جاسکے اس کو
 وہم سمجھنا چاہئے، البتہ تصورات کا ہمیشہ اپنے ارتسامات کے مماثل ہونا ضروری نہیں، بلکہ فہم و فکر
 کے تصرف سے بسیط تصورات طرح طرح کے مرکب تصورات کی صورت اختیار کر لیتے ہیں
 لیکن اصل اور ابتدائی تصورات چونکہ ارتسامات ہی سے ماخوذ ہوتے ہیں، اس لئے تمام تصورات
 کا سرچشمہ بواسطہ یا بلاواسطہ بحر حال ارتسامات ہی کو ہونا چاہئے۔

حافظہ کے تصورات چونکہ ہمارے ادراکات کی زیادہ براہ راست نقل اور اعادہ ہوتے
 ہیں، لہذا وہ زیادہ واضح اور قوی یا اجاگر اور زوردار ہوتے ہیں، بخلاف اس کے متخیلہ اپنے تصور
 میں رد و بدل کی آزادی سے کام لیتا ہے، یا یوں کہو کہ اصل تجربات سے باہر نکل جاتا ہے اس لئے
 لازماً غلطیوں میں مبتلا ہوتا اور ایسی ایسی باتیں فرض کرنے لگتا ہے، جن کا نہ کوئی وجود ہوتا ہے
 نہ جن کو ثابت کیا جاسکتا ہے، فلسفی زیادہ تر اسی قسم کی اغلاط اور مفروضات کا شکار ہو جاتے ہیں
 خلاصہ یہ کہ ہمارے ذہن اور اس کی فکر کی کائنات اور پرواز ارتسامات اور ان کے تصورات
 اعادات کی تحلیل و ترکیب سے آگے نہیں ان اعادات یا تصورات سازی کا کام دو قوانین انجام
 دیتی ہیں، (۱) حافظہ اور (۲) تمخیل، حافظہ کا کام ارتسامات کی ہو بہو نقالی ہوتی ہے، بخلاف اس کے
 تمخیل اپنے خاص خاص قوانین کے تحت انین ترمیم و تغیر اور تحلیل و ترکیب کے تصرفات کرتا ہے۔

تمخیل کے یہ قوانین یعنی وہ وسائط اور روابط جن کے ذریعہ سے ہم اپنے تصورات میں باہم
 ربط اور اسلاف پیدا کرتے ہیں، ہیوم کی تحقیق میں تین ہیں، (۱) کبھی تو دو چیزوں میں محض مماثلت

اور مشابہت کی بنا پر ذہن ایک سے دوسری کی طرف منتقل ہو جاتا ہے، جیسے کسی عزیز کی تصویر دیکھ کر اس عزیز کا تصور آجانا (۲) دوسرا واسطہ جس سے مختلف تصورات کے درمیان ذہن ربط اور امتلاف پیدا کرتا ہے، زمانی یا مکانی تعلقات کی سابقہ مقارنت ہوتی ہے، مثلاً کسی موقع پر ہم دو چیزوں کو ایک ہی جگہ یا ایک دوسرے کے بعد دیکھتا تھا، تو ان میں سے ایک کے تصور سے دوسری کا تصور آ جاسکتا ہے، لیکن محض مماثلت اور مقارنت پر مبنی یہ امتلافات زیادہ تر سطحی ہوتے ہیں، اور دو چیزوں کے مابین کوئی گہری اور حقیقی وابستگی نہیں ظاہر کرتے، (۳) تیسرا قانون علیت کا ہے، یعنی دو چیزوں کے مابین علت اور معلول ہونے کا ربط، یہ امتلاف تصورات کا بہت گہرا مضبوط اور یقینی واسطہ اور اصول ہے، کسی جلی ہوئی شے کو دیکھ کر آگ کا تصور آجانا ناگزیر ہے، اسی طرح اگر کسی کے قاتل کو ہم جانتے ہیں تو یہ شکل ہی سے ممکن ہوگا کہ مقتول کے تصور سے قاتل یا قاتل کے تصور سے مقتول کا تصور نہ آجائے، علت اور معلول کے تعلق میں ہم ایک کو دوسرے سے کچھ ایسا جکڑا ہوا پاتے ہیں کہ ان کا انفکاک ناممکن معلوم ہوتا ہے، اور یہ یقین رکھتے ہیں کہ دونوں میں کوئی بہت گہرا حقیقی اور اندرونی رابطہ ہے۔

اسی لئے ہیوم نے سب سے زیادہ توجہ قانون علیت ہی کی بحث اور تحقیق پر کی ہے اور یہی دراصل اسکا خاص فلسفہ اور اس کی فلسفیانہ شہرت کا مدار ہے۔

خیال یہ کیا جاتا ہے کہ ہر شے میں کچھ خاص خاص صفات اور خواص تو ہیں اور طاقیتیں پائی جاتی ہیں جن سے خاص خاص افعال اور آثار کا ظہور ہوتا رہتا ہے، اور یہ خاصیتیں یا تو ہیں چونکہ اس شے کی ذات میں داخل سمجھی جاتی ہیں اس سے جتنک یہ شے یہ شے ہر اسکے افعال و آثار کا

Contiguity & Similarity & Resemblance

اس سے منفک یا جدا ہونا تصور ہی میں نہیں آسکتا، آگ آگ ہو کر نہ جلائے یہ کیسے ہو سکتا ہے۔

اس طرح علت اور معلول کے درمیان ہم ایک وجوب اور لزوم یا ضرورت کے پاس جانے کا تصور رکھتے ہیں، یہ ضرورت یا وجوب ایک معنی میں ہیوم کو بھی مسلم ہے، البتہ اس کو یہ تسلیم کہ ہم کو خود علت کے اندر بالذات کسی ایسے خاصہ یا قوت کا علم ہے جس کی بنا پر معلول کا اس سے صدور واجب و ضروری اور تحلف و انفکاک نامکن ہو۔

اس کے نزدیک لزوم اور ضرورت کی ایک صورت تو وہ ہے جو واقعی وجود سے قطع نظر کر کے خود بعض تصورات کے نفس علاق میں پائی جاتی ہے، مثلاً مثلث اور زاویہ قائمہ کی تعریف سے ان کا جو تصور قائم ہوتا ہے، اس سے برہانی طور پر یہ نتیجہ وجوباً اور ضرورۃً نکلتا ہے کہ مثلث کے تین زاویے دو قانون کے برابر ہوں، خواہ فی الواقع کوئی مثلث اور زاویہ قائمہ اپنی تعریف کے مطابق سرے سے نہ پایا جائے، لیکن نفس ہمارے تصور کی حد تک ان کا یہ باہمی لزوم بہر حال یقینی اور قطعی رہے گا، ہندسہ وغیرہ کے ریاضیاتی مسائل میں ہمارے علم اور یقین کی نوعیت یہی ہوتی ہے۔

”جو چیزیں انسانی عقل اور تحقیق کے دائرہ میں داخل ہیں وہ قدرتی طور پر دو قسم کی ہو سکتی ہیں

(۱) علاقائی تصور یہ اور (۲) امور واقعہ پہلی قسم میں علوم ریاضی یعنی ہندسہ، الجبرا، حساب وغیرہ

مقتصر اہر وہ چیز شامل ہے جس کا یقینی ہونا بدیہی اور برہانی ہے، مثلاً یہ امر کہ زاویہ قائمہ کے

مقابل دائرے ضلع کا مربع باقی دو ضلعوں کے مربع کے برابر ہوتا ہے، ان دو شکلوں کے باہمی

علاقہ کا بیان ہے، اسی طرح جب یہ کہا جاتا ہے کہ پانچ گنا گنا تیس کا آدھا ہے، تو اس سے

بھی ان دو عدوں کا باہمی علاقہ ظاہر ہوتا ہے، اس قسم کے جتنے احکام ہوتے ہیں، وہ ان

موقوف نہیں ہوتے کہ خارجی دنیا میں کیا ہے، بلکہ محض خیال یا تصور کرتے ہی منکشف

ہو جاتے ہیں، غرض میں خواہ کبھی سرے سے کوئی دائرہ یا مثلث نہ پایا گیا ہو، پھر بھی تقلید

کی صداقتوں کی قطعیّت اور یقین میں کوئی فرق نہیں آسکتا۔

دوسرے لفظوں میں یوں کہو کہ علاقائی تصورات میں مخالف صورت ناقابلِ تصور ہوتی اور اس کا فرض کرنا محال ہوتا ہے، بخلاف واقعاتِ فطرت کے جس سے علومِ طبیعیہ میں بحث ہوتی ہے اور جن کو ہیوم "امورِ واقعہ" سے تعبیر کرتا ہے، ان کے علم اور یقین کی یہ نوعیت نہیں ہوتی۔

"ہر امر واقعی کی مخالف صورت یا ضد کا امکان ہمیشہ اور ہر حال میں قائم رہتا ہے، کیونکہ اس سے کوئی تناقض لازم نہیں آسکتا اور کسی واقعہ کی مخالف صورت کا آدمی آسانی آسانی اور صفائی سے تصور کر سکتا ہے جس طرح کہ خود اس واقعہ کا مثلاً یہ امر کہ کل سورج نہ نکلے گا، نہ تو ناقابلِ تصور ہے، اور نہ اس سے زیادہ مستلزم تناقض کہ نکلے گا، لہذا اس کے بطلان پر کوئی برہان قائم کرنے کی کوشش کامیاب نہیں ہو سکتی، کیونکہ اگر کل سورج کا نہ نکلنا برہاناً باطل ہوتا تو لازماً اس کو مستلزم تناقض ہونا چاہئے تھا، اور ذہن اس کا سرے سے صاف طور پر تصور ہی نہیں کر سکتا تھا۔"

لیکن اصل یہ ہے کہ نہ تو علاقائی تصوریہ اور امورِ واقعہ کی تقسیم و تفریق ہی درست معلوم ہوتی ہے، اور نہ یہ کہنا صحیح ہے کہ علاقائی تصورات کا علم اور یقین یا ان کا وجوب و لزوم اس کے تابع نہیں ہوتا کہ واقعی اور خارجی دنیا میں کیا ہے، بلکہ محض ان کے تصور یا خیال کرنے ہی سے منکشف ہو جاتا ہے، پروفیسر کیلے نے بالکل سچ لکھا ہے کہ "فرض کرو وہ چیزیں جن کو لمس اور بصر کے ارتسامات کہا جاتا ہے، دنیا میں کہیں نہ پائی جاتیں، تو سرے سے خطِ مستقیم ہی کا ہم کو کیا تصور ہو سکتا تھا، چہ جائیکہ مثلث اور اس کے اضلاع کے باہمی علاقے کا کوئی تصور ہو سکتا، ..."

اگر انسان مستقیم اور معنی کے فرق کو دیکھ یا چھو کر محسوس نہ کر سکتا تو اس کے معنی اس سے زیادہ بہتر
 جتنے اندھے کے لئے سرخ اور نیلے میں فرق کے ہونگے، پھر جب خود ہیوم کے نزدیک تصورات
 کے مقابلہ میں ارتسامات کی حقیقت اس سے زیادہ نہیں کہ وہ ہمارے ذہن کے جس نسبتہ
 زیادہ واضح اور قوی تجربات کا نام ہوتے ہیں، تو اس دعویٰ کا کہ امورِ واقعہ کی صداقت اتنی
 زبردست نہیں ہوتی، جتنی کہ علاقِ تصوریہ کی بجا طور سے یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ خود امورِ
 واقعہ کی ایک بڑی تعداد علاقِ تصورات کے سوا کچھ ہوتی ہی نہیں، اگر میں کہتا ہوں کہ سرخ
 نیلے سے مختلف ہے، تو یہ تصورات ہی کے ایک علاقہ کا حکم ہے، لیکن ساتھ ہی ایک امرِ واقعی
 بھی ہے، اور اس کی مخالف صورت ناقابلِ تصور ہے۔

جب شعور اور تجرباتِ شعور کے سوا ہماری دنیا کچھ نہیں، تو خواہ ارتسامات ہوں خواہ
 تصورات ایک تجربہ یا ادراک کا دوسرے سے فرق اور تعلق نفسِ شعور کی حد تک تو بہرِ نفع
 وہی رہیگا، جو شعور میں آتا ہے، اور اس کے خلاف کا ہم کسی طرح تصور نہ کر سکیں گے، مثلاً وہ وجودِ
 یا ضروری صداقت جس کو قانونِ عنایت کہا جاتا ہے کہ الف الف ہے، اس کے معنی یہ ہوتے ہیں
 کہ وہ ادراک جس کو الف کہا جاتا ہے اس کو ہمیشہ الف ہی کہا جائے گا، علیٰ ہذا اس صداقت کے
 کہ دو مستقیم خط کسی جگہ کو گھیر نہیں سکتے، معنی یہ ہوتے ہیں کہ نہ ہم کو ایسا ہونا یاد ہے اور نہ آئندہ ایسا
 ہونے کی توقع قائم کر سکتے ہیں، میرے ذہن میں اس وقت اس وجودی صداقت کا خیال جوڑ
 ہے، جس کا انکار کرنا خود انکارِ شعور کو مستلزم ہوگا، اسی طرح سرخ اور نیلے میں فرق اور اختلاف
 کا جو خیال یا شعور میرے ذہن میں پایا جاتا ہے، اس کا انکار کرنا نفسِ اس شعور ہی کا انکار ہو جائیگا
 بقول ڈیکارٹ ہم ہر شے سے انکار کر سکتے ہیں، مگر نفس اپنے کسی خیال یا شعور سے کہ میں فلاں

بات کا خیال کر رہا ہوں، یا مجھ کو اس کا شعور ہو رہا ہے، انکار کی کیا صورت ہے۔

امور واقعہ اور علاقائی تصویر یہ کی تقسیم اور تفریق بجائے خود صحیح ہو یا غلط، لیکن ہیوم کی بحث تعلیل و علت اور معلول کا تعلق بہر حال صرف اس سے ہے کہ جن چیزوں میں ہم علت اور معلول کا رابطہ اور علاقہ سمجھتے ہیں، ان میں نہ علت میں کوئی ایسی شے پاتے ہیں جس کی بنا پر جو کر سکیں کہ اس سے وجوہاً اور ضرورۃً فلان معلول کو ظاہر ہونا چاہئے، اور نہ معلول میں کوئی ایسی شے پاتے ہیں، کہ اس کو لازماً فلان علت کا نتیجہ ہونا چاہئے۔

تم کسی کے سامنے خواہ وہ کتنا ہی ذہین اور طباع شغف ہو، ایک بالکل ہی نئی چیز کھڑی پھر دیکھو کہ وہ اس کے نفس صفات پر غور و خوض میں لاکھ سہارے، اور اپنی ساری دقت نظر صرف کر ڈالے لیکن غابی ان صفات سے اس چیز کے اندر نہ کسی علت کا پتہ چلا سکے گا نہ معلول کا، فرض کرو کہ کوئی شخص پہلے پہل پانی دیکھے تو کیا وہ محض اس کی رقیق اور شفاف ہونے کی صفتوں سے یہ نتیجہ نکال لیگا کہ اس میں ڈوبنے سے لازماً دم گھٹ جانا چاہئے، یا آگ کی فانی روشنی اور حرارت سے یہ اخذ کر سکے گا کہ یہ جلا کر خاک کر دے گی، مقناطیس کو دیکھ کر صرف عقل و قیاس سے یہ کون بتا سکتا ہے کہ اس میں کشش کی طاقت ہوگی، یا روٹی کی صرف محسوس صفت سے یہ کون حکم لگا سکتا ہے کہ آدمی کی غذا تو ہو سکتی ہے لیکن شیر کی نہیں۔

اگر پانی کے بجائے پتھر پر چلنے سے ہم کو یہ تجربہ ہوتا کہ اس میں آدمی ڈوب جاتا ہے اور پانی پر اس طرح دوڑتے ہوئے چلنے کا تجربہ ہوتا جس طرح آج زمین یا پتھر پر ہوتا ہے، تو کیا ہم یہ نہ کہتے اور نہ سمجھتے کہ پانی یا رقیق شے کے برضات پتھر یا سخت مٹی کا خاصہ غرق کر دینا ہے، یا اگر شیر کھا کھاتا اور بکری گوشت تو کیا ہم کسی عقلی اور حتی شہادت کے زور سے یہ دعویٰ کر سکتے تھے کہ نہیں

شیر کی غذا گوشت اور بکری کی گھاس ہونی چاہئے، یا مقناطیس کے بجائے سنگِ مرمرین اگر ہم کٹش پاتے تو کسی طرح بھی کہہ سکتے تھو کہ نین سنگِ مرمرین ہرگز کٹش نہ ہونی چاہیہ مقناطیس ہی میں ہونی چاہئے۔

”معلوم ہوا کہ مختلف واقعات میں باہم لزوم اور ضرورت کا تصور کسی ایک واقعہ اور

مثال کے اٹنے پٹنے سے کسی طرح نہیں چل سکتا، بلکہ ایک ہی قسم کی بہت سی ایسی

مثالیں سامنے آنے سے پیدا ہوتا ہے، جن میں ایک واقعہ دوسرے کے ساتھ برابر ملتا رہا

ہو، لیکن ان مثالوں کی کثرت سے کوئی ایسی نئی اور مختلف بات نہیں مل جاتی جو ایک

مثال میں نہ ملتی ہو، بجز اس کے کہ یکساں جزئیات کے بار بار اعادہ اور تکرار سے عادی

ذہن ایک واقعہ کے ظہور سے دوسرے کا جو معمولاً اس کے ساتھ رہا ہے، متوقع ہو جاتا ہے

اور یقین کر لیتا ہے کہ اس کے بعد وہ بھی وجود میں آئے گا، لہذا یہی ارتباط جو ہم خود اپنے

ذہن میں محسوس کرتے ہیں، یعنی تخیل کا برہنائے عادت ایک واقعہ سے دوسرے کی

طرف منتقل ہو جانا، وہ احساس یا ارتسام ہے جس سے ہم قوت و لزوم یا رابطہ ضروری

کا تصور حاصل کرتے ہیں، بس اس سے زیادہ اور کچھ نہیں ہوتا، ہر پہلو سے اچھی طرح اٹ

ہٹ کر دیکھ لو، اس انتقالِ ذہن کے علاوہ لزوم اور قوت کے تصور کے لئے تم کو کوئی

اور اصل یا مادہ نہیں مل سکتا۔ پہلی دفعہ جب آدمی نے دیکھا ہوگا کہ دھکے یا

دفع سے حرکت پیدا ہوئی، مثلاً بلیرڈ کے دو گیندوں کے ٹکرائے سے تو یہ حکم وہ ہرگز نہ لگا

ہوگا، کہ ان میں سے ایک واقعہ دوسرے کے ساتھ لزوماً اور وجوہاً وابستہ ہے، بلکہ فقط

اتنا کہہ سکتا ہوگا، کہ اس کے ساتھ احاطہ رکھتا ہے، لیکن جب وہ اس طرح کی متعدد مثالیں

یا واقعات دیکھتا ہے، تو پھر دونوں کی باہمی وابستگی کا فتویٰ صادر کر دیتا ہے، کیا فرق ہوگا

جس نے وابستگی کا یہ نیا تصور پیدا کر دیا؟ اس کے سوا کچھ نہیں کہ اب وہ اپنے تخیل میں

ان واقعات کو باہم وابستہ محسوس کرنے لگا ہے، اور ایک ظاہر ہونے پر دوسرے کی پیشین گوئی کر سکتا ہے، لہذا جب ہم کہتے ہیں کہ ایک شے دوسری سے وابستہ ہو تو مراد صرف یہ ہوتی ہے کہ ہمارے ذہن یا تخیل میں انھوں نے ایسی وابستگی حاصل کر لی ہو کہ ہم ایک سے دوسرے کا وجود متنبہ کرتے ہیں۔

عقل کی صحیح تعریف و تحدید ناممکن ہے، یکساں واقعات ہمیشہ دوسرے یکساں ہی واقعات کے ساتھ ملتی ہیں، یہ ایک تجربہ ہے جس کے مطابق علت کی تعریف یہ ہو سکتی ہے کہ وہ ایک ایسی چیز کا نام ہے جس کے بعد دوسری چیز ظاہر ہوتی ہے، اور تمام چیزیں پہلی سے ماثل ہیں، ان کے بعد ہمیشہ ایسی ہی چیزیں وجود میں آتی ہیں، جو دوسری سے ماثل ہوتی ہیں، بالفاظ دیگر یون کہو کہ اگر پہلی چیز نہ پائی جائے، تو دوسری کبھی نہ پائی جائے گی اسی طرح ایک دوسرا تجربہ یہ ہے کہ علت کے سامنے آنے سے عادت کی بنا پر ذہن ہمیشہ تصور معلول کی طرف دوڑ جاتا ہے، جس کے مطابق علت کی ہم ایک اور تعریف یہ کر سکتے ہیں کہ وہ نام ہے ایک چیز کے بعد دوسری کے اس طرح ظاہر ہونے کا کہ پہلے کے ظہور سے ہمیشہ دوسری کا خیال آجائے، گو یہ دونوں تعریفیں ایسے حالات سے ماخوذ ہیں جو نفس علت سے خارج ہیں، تاہم ہمارے پاس اس کا کوئی چارہ کار نہیں، ہم علت کی کوئی ایسی حد نام بیان کر سکتے ہیں جس سے اس کے اندر کسی ایسی شے کا سراغ مل جائے، جو اس میں اور معلول میں موجب ربط ہوتی ہو، اس ربط کا ہم کو قطعاً کوئی تصور نہیں حاصل، بلکہ جب ہم اس کو جانتا چاہتے ہیں تو صاف طور پر یہ بھی نہیں جانتے کہ کیا جانتا چاہتے ہیں، مثلاً ہم کہتے ہیں کہ فلان تار کی رزش فلان آواز کی علت ہے،

لیکن بس سے کیا ملود ہوتی ہے؟ یا تو یہ کہ اس لرزش کے بعد یہ آواز ظاہر ہوتی ہے، اور اس طرح کی تمام لرزشوں کے بعد ہمیشہ اسی طرح کی آوازیں ظاہر ہوتی رہی ہیں، یا پھر یہ کہ اس لرزش کے بعد یہ آواز ظاہر ہوتی ہے، اور ایک کے ظہور کے ساتھ ہی ذہن فوراً دوسری کے احساس کا متوقع ہو جاتا ہے، اور اس کا تصور پیدا کر لیتا ہے، غلت اور محلول پر بحث کی بس یہی دو راہیں ہیں جن کے علاوہ ہم کچھ نہیں جانتے۔

جس طرح نفس اشیاء یا محسوسات کے اندر ہم کو کسی علیت، قوت خاصیت یا باہم کسی ربط و وابستگی کا مطلق کوئی سراغ نہیں ملتا، اسی طرح خود اپنے افعال ذہن یا احوال شعور پر غور و فکر کرنے سے بھی اس کا کوئی نشان ہم نہیں پاتے، بلاشبہ جب ہم ہاتھ اٹھانے کا ارادہ کرتے ہیں، تو وہ اٹھ جاتا ہے، ہاتھ ہی کیا جب ہم چلنے کا ارادہ کرتے ہیں تو ارادہ کے محض اسی ایک ذہنی فعل یا شعور سے ہمارا پانچ چھٹ کا سارا جسم حرکت میں آ جاتا اور چلنے لگتا ہے، ہم نے لکھنے کا ارادہ کیا نہیں کہ انجلیان حرکت میں آ کر قلم کو چلانے لگیں، یہ ہر وقت کا ایک پیش پا افتادہ تجربہ ہے، لیکن یہ کیونکر ہوتا ہے؟ ارادہ کی خالی ایک نفسیاتی جنبش میں کیا ایسا جادو ہے کہ دو گز کا جسم دوڑنے لگتا ہے؟ اس راز کو کون کھول سکتا ہے!

”کہا جاسکتا ہے کہ ہم کو ایک باطنی قوت کا ہر آن شعور ہوتا رہتا ہے کیونکہ ہم محسوس کرتے ہیں کہ محض اپنے ارادہ سے اپنے اعضاء جسم کو حرکت دے سکتے ہیں یا اپنے ذہنی قوی سے کام لے سکتے ہیں، ارادہ کا عمل ہمارے اعضاء میں حرکت یا ذہن میں نیا تصور پیدا کر دیتا ہے، ارادہ کے اس اثر کو ہم خود اپنے شعور سے جانتے ہیں، لہذا ہمیں سے ہم قوت یا ازجی تصور حاصل کرتے ہیں۔۔۔۔۔“

لے ہم انسانی مدہ، لے ایضا مدہ،

” بیشک ہم کو ہر لمحہ اس کا شعور ہوتا رہتا ہے کہ ہمارے جسم کی حرکت ہمارے ارادہ کے بلج ہے لیکن وہ ذریعہ جس سے یہ اثر پیدا ہوتا ہے وہ ازجی جس کی بدولت ارادہ سے ایسا عجیب و غریب فعل صادر ہوتا ہے، اس کے شعور و احساس سے ہم اس قدر دوہین کہ انتہائی کوشش تحقیق پر بھی ہمیشہ ہمارے علم کی گرفت سے باہر ہی رہے گی۔“

” کوئی اصول بھی اتنا پراسرار نہیں جتنا کہ روح کا جسم کے ساتھ اتحاد جس کی بنا پر مانا جاتا ہے کہ کوئی نامعلوم جوہر روحانی جو ہر مادی پر اس طرح مؤثر ہے کہ لطیف سے لطیف خیالی کشف سے کشف مادہ پر عمل کرتا ہے، اگر ہم کو یہ قدرت حاصل ہوتی کہ ہمارے اندر کسی مخفی خواہش یا ارادہ سے پہاڑ چلنے لگتے، یا ستاروں کی گردش ہمارے قابو میں آجاتی تو وہ بھی اس زیادہ غیر معمولی یا فوق الفہم بات نہ ہوتی، جتنا کہ روح کا جسم پر عمل ہے۔“

ایک طرف تو ارادہ کی پراسراری کا یہ عالم ہے کہ اگر اس سے پہاڑ چلنے لگیں یا ستارے رک جائیں تو یہ بھی کوئی تعجب کی بات نہ ہوگی، دوسری طرف اس کی بے بسی یہ ہے کہ خود اپنے جسم کے تمام اعضاء پر بھی مساوی قدرت نہیں حاصل، نہ ہم اس اختلاف کا سبب بجز تجربہ کچھ اور بتا سکتے ہیں، کہ ارادہ زبان اور انگلیوں کی حرکت پر تو قابو رکھتا ہے لیکن قلب اور جگر کی حرکت پر اس کا کوئی بس نہیں، حالانکہ اگر خود اس قوت کا ہم کو کوئی علم یا شعور ہوتا جو زبان اور انگلیوں کو متحرک کر سکتی ہے، مگر قلب اور جگر پر اختیار نہیں رکھتی، تو یہ سوال ہرگز نہ پیدا ہوتا کیونکہ اس صورت میں ہم تجربہ سے قطع نظر کر کے بتا سکتے کہ ارادہ کی حکومت اعضاء جسم پر ایک خاص دائرہ کے اندر ہی کیون محدود ہے؟

یہ طویل اقتباسات ہیوم کے نظریہ علت و معلول کی قریباً ساری تفصیلات اور تمام

اجزاء کا پتھر ہیں جن کو مختصر حسب ذیل نتائج میں پیش کیا جاسکتا ہے۔

(۱) نفس اشیا میں (اگر ان کا وجود ہو بھی) نہ کسی قسم کی علیت ہو، نہ قوت، نہ خاصیت نہ فعل، نہ اثر یا کم از کم ہم کو ان کے ہونے کا قطعاً کوئی علم نہ ہے نہ ہو سکتا ہے۔

(۲) اسی طرح احوال شعور یا ارادہ کے اندر بھی ہم کو قوت، علیت یا انرجی کا قطعاً علم و درک نہیں۔

(۳) باقی جس چیز کو ہم علیت یا قوت کہتے اور سمجھتے ہیں، اس کی حقیقت اس سے زیادہ یہ نہیں کہ گذشتہ تجربات میں ایک خاص قسم کا واقعہ دوسرے خاص قسم کے واقعہ کے بعد ہمیشہ علی الاطلاق ظاہر ہوتا رہا ہے جس سے محض پر بنائے عادت آئندہ بھی ذہن اسی کا متوقع ہو جاتا ہے اور ایک کے ظہور سے دوسرے کے ظہور کی پیشین گوئی کر سکتا ہے۔

(۴) علت اور معلول میں باہم جو وجوب و لزوم ہم محسوس کرتے ہیں، اس کا تصور تمام تر اسی ذہنی عادت کے ارتسام سے ماخوذ ہے، دوسرے نقطوں میں یوں کہو کہ علیت اور قوت یا وہ وجوب اور ضرورت جو علت و معلول کے مابین ہم پاتے ہیں، وہ نہ خود اشیا کے اندر کوئی واقعہ ہوتا ہے، نہ احوال شعور یا ارادہ کے اندر، بلکہ صرف ہمارے ذہن اور تخیل کے ایک خالص عادی ربط و استلاف کا نام ہے۔

(۵) لازماً جس چیز کو قانون فطرت کہا جاتا ہے، وہ خود اشیا کی فطرت کا کوئی قانون نہیں بلکہ کلیتہً ہمارے ذہن کی فطرت کا ایک قانون ہے۔

(۶) اور اس لئے خود اشیا میں بالذات نہ ہم کسی بات کو خلاف فطرت کہہ سکتے ہیں اور نہ اس کے وقوع کو بالذات محال اور ناممکن قرار دے سکتے ہیں۔

(۷) لیکن ان سب سے اہم، اصلی اور کئی نتیجہ جو نکلتا ہے، وہ اریٹاسیت یعنی فلسفہ کی ناکامی اور نامرئی کا ہے جس کو خود ہیوم ہی کی زبان سے سننا چاہئے۔

”کوئی شے ایسے نتائج سے زیادہ اربابیت یا تشکیک کی مویہ نہیں ہو سکتی جس سے انسانی عقل اور صلاحیت کی کمزوری اور نارسائی کا افسانہ ہوتا ہو۔“

”زیر بحث مسئلہ سے بڑھ کر ہماری عقل اور فہم کی حیرت انگیز کمزوری کی اور کوئی مثال پیش کی جا سکتی ہے؟ کیونکہ اشیاء کے باہمی علاقے میں اگر کسی علاقہ کا کما حقہ جانتا ہمارے لئے اہم ہے، تو وہ یقیناً علت اور معلول کا علاقہ ہے، واقعات اور موجودات سے متعلق ہمارے سارے استدلالات اسی علاقہ پر موقوف ہوتے ہیں، صرف یہی ایک ذریعہ ہے، جس کی بدولت ہم ان چیزوں پر کوئی یقینی حکم لگا سکتے ہیں، جو حافظہ یا حواس سے دور ہیں، تمام علوم کی اصلی غرض و غایت فقط یہی ہے کہ علل و اسباب کو جان کر ان کے واقعات کو قابو اور انضباط میں لایا جاسکے، اسی لئے ہماری ساری فکر و دانش ہمہ وقت اسی علاقہ پر مصروف رہتی ہے، بالنتیجہ اس کی نسبت ہمارے تصورات اتنے ناقص ہیں کہ بجز چند خارجی اور سطحی باتیں بیان کر دینے کے علت کی صحیح تعریف ناممکن ہے۔“

چلے انسانی علم اور یقین کا یہ سہارا بھی ختم ہوا۔

نہم رنگ و روشنی، آواز و مزہ، سردی و گرمی، نرمی و سختی، شکل و صورت، وزن و امتداد وغیرہ
 حواسی ادراکات کی محض شعوری حیثیت کے آگے کچھ جانتے اور بتا سکتے ہیں کہ ان کا محل و منشا
 کوئی خارجی یا مادی جوہر ہے، نہ خود اپنے ذہنی یا شعوری احوال، فکر و ارادہ، محبت و نفرت، رنج
 و راحت وغیرہ مختلف کیفیات شعور کا نفس شعور کے علاوہ کوئی غیر مادی یا روحانی محل و منشا معلوم
 بس لے دے کے صرف شعوری ادراکات و کیفیات گویا ایک متعلق صورت میں رہ جاتی ہیں
 جو نہ زمین میں ہیں نہ آسمان میں یعنی نہ ان کے مادہ میں پائے جانے کا علم نہ روح میں ہونے کا یقین

ایک آخری سہارا یہ رہ جاتا تھا کہ ان معلق احساسات اور تصورات میں باہم ایک حقیقی ربط اور تعلق بہر حال پایا جاتا ہے جس کا نام علت اور معلول کا لزومی و ضروری تعلق تھا، مگر یہ لزوم بھی تا مگر ہمارے متخیلہ یا واہمہ کی خلائی کا ایک کرشمہ نکلا جس کے سوا نہ علت کے اندر کچھ حقیقت معلوم ہے نہ معلول کے اندر نہ اشیائے خارج میں (اگر ہوں) کہیں اس لزوم اور وجوب کا نشان ملتا ہے نہ افعالِ باطن میں۔

ہیوم کی اس ارتیابیت کو کانت صرف ماورائے تجربہ چیزوں تک نارسائی سمجھا، لیکن دراصل ہیوم جس نتیجہ پر پہنچا یا ہم کو پہنچاتا ہے، اس کی رو سے عقل تجربہ کی دنیا میں بھی معزول ہو جاتی ہے، اور اُس کے نزدیک تجربات کی دنیا میں بھی عقل کی نہیں ایک غیر عقلی عادت کی حکومت درحقیقت ہیوم کی یہ ارتیابیت خود تجربیت ہی کی نگیل اور اس کا لازمی نتیجہ ہے جو اس کے فراہم کردہ منتشر اور اکات میں قطعاً کوئی جوڑ اور ربط نہیں پیدا کر سکتی، نہ ان پرانگندہ اور اکات اور تصورات کے آگے ایک قدم اٹھا سکتی ہو، گویا نشے بذاتِ خود اور صداقت کا خیال ہی سرے سے پا در ہوا ہو جاتا ہے۔

کائناتِ خارجی کا وجود جو نوعِ انسان کا ابتدائی اور عالمگیر مسئلہ ہے، یہ تو فلسفہ کے نہایت ہلکے چھینٹے سے بہ جاتا ہے، اب رہے زے تصورات ان کے مابین بھی جب عقل کسی حقیقی ربط اور علاقہ کی سرخِ رسانی سے عاجز ٹھہری تو سارا فلسفہ ہی فنا ہو جاتا ہے۔

ظاہر ہے کہ جب وہ ایک ہی ذریعہ جس کی بدولت ہم جو اس سے آگے کوئی قدم اٹھا سکتے تھے، ایسا ناکارہ بلکہ بے معنی ہے کہ اس کے کوئی معنی تک ٹھیک نہیں سمجھے سمجھائے جاسکتے، تو پھر یہ فلسفہ اور مابعد الطبیعیات کی ناکامی کیا صاف اس کی موت کا اعلان ہے، اس لئے کہ فلسفہ خصوصاً فلسفہ مابعد الطبیعیات نے تو اپنا سب سے بڑا کارنامہ یہی بتایا تھا کہ وہ ہم کو احساسات اور

ہوتا رہتا ہے کہ وہ اپنی عقل اور علم کی روشنی سے جو کچھ اور جہان تک دوسروں کو دکھا دیتا ہے، بارہا خود نہیں دیکھتا، کیسی بولجی ہے، کہ "انسانی فہم" پر جس کتاب کی تحقیق کا خاتمہ صرف "انسانی نامہ" پر ہوتا ہے، اسی میں خدا اور آخرت بجز و قدر جیسے کائنات کے آغاز اور انجام سے متعلق ماورائی مباحث پر عقلی ابواب موجود ہیں جن میں کھلے چھپے کہیں اپنے اور کہیں دوسروں کے پردے میں نظریات قائم کرنے کی کوشش کی گئی ہے، اور تو ادر جس کتاب میں انکارِ معجزات کے سب سے بڑے سہارے قانونِ فطرت اور قانونِ علت یا خود اشیا کے اندر کسی قوت و خاصیت کی موجودگی کے یقین کو ہمیشہ کے لئے دفن کیا گیا ہے، اسی کے پورے ایک باب میں معجزات کا نہایت شد و مد سے انکار ہے۔

پھر اس کتاب کے علاوہ نفس مذہب پر جس کی نوعیت ہی تا مبرا بعد الطبیعیاتی اور ماورائی ہے اور جس کا سارا تعلق ہی کائنات کے آغاز اور انجام سے ہے، اس پر مذہب کی طبعی تاریخ کے نام سے ایک الگ رسالہ یا مقالہ لکھا گیا ہے جس میں فطرت شناسی اور تاریخ دانی کی یہ داد دی گئی ہے کہ مذہب کی اصلی و فطری صورت شرک اور بت پرستی ہے، توحید اور خدا پرستی بعد کی پیداوار ہے، باقی غمنا تو ایسے مذہبی مباحث پر خدا جانے کتنی جگہ اظہارِ رائے ملیگا، جس میں اس ساری ملائم و معتدل ارتیابیت کی تردید ہوتی جاتی ہے، کہ ہم اپنی تحقیقات کے دائرہ کو فقط ان ہی مباحث تک محدود رکھیں جو انسان کی تنگ اور محدود سمجھ کے مناسبت ہیں۔ اس تنگ اور محدود سمجھ میں کم از کم ایک بار اگر کوئی بات آئی تھی، تو وہ یہ کہ تمہارا کارخانہ فطرت اپنے اندر سے ایک صاحبِ عقل خالق کی شہادت دے رہا ہے۔ اور کوئی

لے اس بولجی کا اگر پورا تاثر دیکھنا ہو تو سیرۃ النبی جلد سوم مطبوعہ دارالمنین کا مقدمہ دیکھنا چاہئے، ۷۷

عقل نہ محقق سنجیدہ غور و فکر کے بعد ایک لمحہ بھی سچے دین و مذہب کے ابتدائی اصول کے یقین سے ہٹنے کو روک نہیں سکتا، یا پھر اس معقول اور معتدل ارتیاسیت کا صحیح نتیجہ یہ ہو سکتا تھا جس پر فلم اس کا صحیفہ ختم ہوتا ہے کہ جہاں تک تجربہ اس طرح کے مسائل کی تائید کرتا ہے، وہاں تک تو یہ استدلال پر مبنی ہوتے ہیں لیکن ان کی اصلی و محکم بنیاد وحی و ایمان پر ہے۔

مگر کہیں یہ اعلان بھی ہے کہ ”مذہب کی باتیں بیماروں کے خواب کے سوا کچھ نہیں ہیں“ چوں کہ بیانا بالا کے ساتھ ملا کر پڑھنے کے بعد شاید ”سنجیدہ غور و فکر“ اور ”وحی و ایمان“ دونوں سے محرومی کا اعلان کہا جاسکتا ہو ورنہ کوئی بتلاؤ کہ ہم بتلائیں کیا بات یہ ہے کہ جب ایک طرف ارتیاسیت کے مجبورین پھنسکر انسان کی عقل بالکل جواب دے چکی ہو اور دوسری طرف وحی و ایمان کا سہارا بھی نہ ہو تو دل اور دماغ کے اس دہرے بیمار کو مذہب کی باتیں بیماروں کے خواب کے سوا نظر ہی کیا آسکتی ہیں، جو بیمار اپنے کو بیمار نہ جانتا ہو وہ ضرور تندرستوں کو بیمار جانے لگا۔

آخر میں اصل نتیجہ پر پھر ایک نگاہ ڈال لو، جدید فلسفہ پہلے ہی قدم پر جس ”سوج“ میں پڑ گیا تھا کہ ”میں سوچتا ہوں، اس لئے میں ہوں“ اس کے بعد عقل اور فلسفہ منطق اور استدلال کی طاقت سے یہ بالکل باہر ہو گیا کہ وہ پھر اس سوچ سے ایک قدم بھی باہر نکال سکے، لاکھ بہت زور لگایا کہ کم از کم ”صفاتِ اولیہ“ کو باہر لاسکے، مگر تم نے دیکھا کہ خود لاکھ ہی کی دلیل سے برکھلنے ان کو پھر ”صفاتِ ثانیہ“ کی طرح اندر ہی پہنچا دیا، اور آگے چل کر ساری تاریخِ فلسفہ بس ایک گرد پر کار ہو کر رہ گئی، کہ ہر قدم، ہر پھر کر اسی سوچ کے دائرہ میں پڑتا رہا۔

لے دیکھو ایڈرین تنکرس ص ۹۱ جس کے مصنف *Edger A Singer* بروفسر فلسفہ کوپنہگن کے

ان تناقضات کا حل مشکل معلوم ہوتا ہے تاریخِ فلسفہ از ویرس ص ۲۷۸

برکھ کی بے پناہ منطق نے اسی دائرہ کے اندر بند کر کے مادہ کا نام لیتے تک کی گنجائش نہ چھوڑی، اور ہیوم نے بعینہ اسی منطق سے جو دوسرا نتیجہ نکل سکتا تھا، نکال دیا، کہ اگر مادہ نہیں تو روح بھی نہیں، اس کے بعد رہ کیا گیا، وہی خالی سوچ یا مجرد احساسات و خیالات جو نہ کسی باہر کے مادی جوہر کے آفریدہ ہیں اور نہ کسی اندر کے روحانی جوہر میں قائم گویا یوں ہی آپ ہی آپ ٹینگے ہیں، ”مین سوچتا ہوں“ کا ”مین“ بھی غائب اور نہ سوچ ہی سوچ فلسفہ کے ہاتھ میں رہ گیا۔ نیز اس ”سوچ“ کے مختلف احساسات، خیالات اور ارادت وغیرہ مین باہم جو ایک ربط اور وابستگی نظر آتی تھی، جس کو علت و معلول کہا جاتا تھا، یعنی ایک کا دوسرے پر لازماً موقوف اور محتاج ہونا، ہیوم کا سب سے بڑا کارنامہ یہی ہے کہ اس علیت و معلولیت لزوم و احتیاج کے قہم کو بھی ایک طرح کے ”سوچ“ (یعنی ذہنی عادت) ہی میں تبدیل کر دیا۔

اس طرح ڈیکارٹ سے صرف ہیوم تک ہی آتے آتے فلسفیانہ علم یقین کے پاس نہ ما رہا نہ روح، نہ جسم نہ نفس، نہ مین نہ تو، نہ مانا نہ غیر، نہ علت نہ معلول، نہ قوت نہ خاصیت، نہ لزوم نہ وجوب، نہ اندر نہ باہر، لے دے کر صرف شعور یا احوال شعور، خیالات اور محض خیالات جو نہ کسی کے ہیں اور نہ کسی شخص کے یعنی وہی نہ ”سوچ“

اب اس سے بڑھ کر انسانی عقل کی کمزوری اور کورپشن کا تماشہ کیا دیکھتے کہ دیکھنے کے لئے

جتنا زیادہ زور لگاتے ہیں، اتنا ہی زیادہ اور اندھے ہوتے جاتے ہیں !!

شاید اسی طرح کی عقل آزمائی کے بعد کچھ ہوشیار ”دیوانے“ بن جاتے ہیں۔

آزمودم عقل دور اندیش را

بعد ازاں دیوانہ کرم خویش را

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

باب

فلسفہ کی مختلف قسمیں

فلسفہ اخلاق، یا فطرت بشری کے علم پر دو مختلف طریقوں سے بحث کی جاسکتی ہے جنہیں
 سے ہر ایک بجائے خود اپنی خاص فریت پر مشتمل، اور نوع انسان کی ہدایت و اصلاح، اور
 مسرت و سعادت کا باعث ہے، ایک کی نظر اس پر ہے، کہ انسان کی آفرینش کی اصل غرض
 غایت عمل ہے، اور اس کی زندگی کا تمام کاروبار ذوق و احساس کے ماتحت ہے، اس کی طلب اور
 اس کے اشتیاق دونوں کا منشا اشیاء کی محسوس قدر و قیمت اور ظاہری حیثیت ہوتی ہے، چونکہ
 نیکی، تمام اشیاء میں، سب سے زیادہ قیمتی شے ہے، اس لئے اس گروہ کے فلاسفہ اس کی تصویر نہایت
 ہی دلکش آب و رنگ کیساتھ کھینچتے ہیں، شاعری اور حسن بیان کا سارا زور صرف کر دیتے ہیں،
 جو کچھ کہنا چاہتے ہیں، نہایت صاف و سادہ طور پر اس طرح ادا کرتے ہیں کہ دل میں اتر جاتا ہے
 اور تخیل مزے لینے لگتا ہے، روزمرہ کی زندگی میں جو واقعات و مشاہدات سب سے زیادہ مشہور

ہوتے ہیں، وہ انہیں کو چُن لیتے ہیں، اخلاق کے متضاد پہلوؤں کو نہایت موزون انداز سے ایک دوسرے کے مقابل میں رکھ کر نمایاں کرتے ہیں، اور رفعت و مسرت کے مناظر سامنے کر کے نیکی کی ترغیب دیتے ہیں اور نہایت استوار اصول، اور جلی واقعات کی مشعل سے نیکی راستوں پر ہمارے قدموں کی رہنمائی کرتے ہیں، یہ فلاسفہ نیکی و بدی کا فرق کتنا چاہتے، کہ بالکل محسوس کر دیتے ہیں، ہمارے احساسات کو بیدار کر کے اُن میں انضباط پیدا کرتے ہیں، اُو اس طرح وہ لامحالہ ہمارے قلوب کو سچائی کی محبت اور حقیقی عزت کا شیدائی بنا دیتے ہیں، جسکے بعد وہ سمجھتے ہیں کہ ان کا مقصد حاصل ہو گیا، اور ان کی محنت کا پورا صلہ مل گیا،

دوسرا گروہ فلاسفہ کا وہ ہے، جو انسان کو صاحب عمل سے زیادہ صاحب عقل مخلوق کی نظر سے دیکھتا ہے، اور تہذیب اخلاق کے بجائے تعویض فہم کی کوشش کرتا ہے، یہ لوگ فطرت بشری کو بحث و فکر کا موضوع سمجھتے ہیں، اس کی نہایت باریک بینی سے تحقیق کرتے ہیں، تاکہ وہ اصول معلوم ہوں، جو ہماری فہم کو منضبط کرتے ہیں، ہمارے احساسات کو بیدار کرتے ہیں اور کسی خاص چیزِ فضل یا رویہ کو ہمارے لئے پسندیدہ یا ناپسندیدہ قرار دیتے ہیں، یہ لوگ انسانی علم کی اس کوتاہی کو ایک ننگ خیال کرتے ہیں، کہ فلسفہ آج تک اخلاق اور تنقید و استدلال کی حقیقی بنیاد کا اس طرح تعین نہ کر سکا، کہ اختلاف و نزاع کی گنجائش نہ رہ جاتی، اور لوگ حق و باطل، نیکی و بدی اور حسن و شج کی تفریقات پر ان کا اصل سرچشمہ پائے بغیر ہمیشہ لاعلمی کے ساتھ گفتگو کرتے نہ چلے جاتے، اس مشکل کام میں جب یہ فلاسفہ ہاتھ ڈالتے ہیں، تو پھر کسی دشواری کو دیکھ کر پیچھے نہیں ہٹتے، بلکہ جزئی مثالوں سے کلی اصول کی طرف بڑھتے جاتے ہیں، پھر ان کلیات سے اور وسیع تر کلیات پیدا کر لیتے ہیں، اور اس وقت تک چپن نہیں لیتے جب تک ان بنیادی اصول کو نہ پالیں، جہاں پہنچ کر علم کے ہر شعبہ میں انسانی تجسس کی حد بندی ہو جاتی ہے، بے شک ان فلاسفہ کے نظریات

تمام تجربہ دی اور عوام کے لئے بالکل ناقابلِ فہم ہوتے ہیں، لیکن ان کے مخاطب دراصل حکما و فلاسفہ ہوتے ہیں یہ لوگ اگر کسی ایسی صداقت پر سے پردہ اٹھا دینے میں کامیاب ہو جاتے ہیں جو آئندہ نسلوں کی رہنمائی میں کام آ سکے، تو وہ سمجھتے ہیں، کہ ان کی ساری کاوش ٹھکانے لگ گئی، یقینی ہے، کہ عام آدمی اس دقیق فلسفہ کے مقابل میں ہمیشہ اسی اول الذکر صاف و سادہ فلسفہ کو ترجیح دیں گے، اور بہت سے لوگ تو اس کو نہ صرف زیادہ پسندیدہ و قابلِ ترجیح بلکہ زیادہ کارآمد بھی قرار دیں گے، کیونکہ وہ معمولی زندگی میں زیادہ ذخیل ہے، اس سے جذبات کی تشکیل و تعمیر ہوتی ہے، اور چونکہ اس کا تعلق ہولِ عمل سے ہوتا ہے اس لئے وہ قدرۃً اخلاق کی اصلاح کرتا ہے اور اپنے پیش کردہ اسوہ کمال سے قریب تر کر دیتا ہے، بخلاف اس کے ثانی الذکر دقیق و پیچیدہ فلسفہ چونکہ نفس کے ایک ایسے مخصوص میلان پر مبنی ہوتا ہے، جو عام کاروباری زندگی میں قائم نہیں رہ سکتا، اس لئے جو نہ ہی کوئی فلسفی اپنے مکرمہ کی تاریکی سے دن کی روشنی میں آتا ہے، یہ سارا فلسفہ کا فور ہو جاتا ہے، اس کے ہول ہمارے اخلاق و عمل پر آسانی کے ساتھ اپنا کوئی دیرپا اثر نہیں قائم رکھ سکتے، ہمارے قلبی احساسات، اور ہمارے عواطف و جذبات کا جوش و خروش اس فلسفہ کے تمام نتائج کو پرانہ کر کے ایک گہرے سے گہرے فلسفی کو بھی عام آدمی بنا دیتا ہے، ساتھ ہی یہ بھی ماننا پڑتا ہے کہ سب سے زیادہ پائدار اور سچی شہرت بھی آسان ہی فلسفہ کو حاصل ہوئی ہے، باقی دقیق و تجربہ دی استدلال والے فلاسفہ کو اب تک جو نام و نمود حاصل ہوئی وہ محض عارضی تھی جس کی بنیاد زیادہ تر ان کے زمانہ کے لوگوں کی بیوقوفی یا بجاہلست تھی، لیکن زیادہ حق اختلاف میں ان کی یہ نام آوری قائم نہ رہ سکی، بات یہ ہے، کہ دقیق و نازک استدلالات میں بڑا سے بڑا فلسفی بھی آسانی سے غلطی کا مرتکب ہو سکتا ہے، اور ایک غلطی لازماً دوسری کا موجب ہوتی ہے، کیونکہ وہ اپنی اسی غلط منطق سے نتائج نکالتا چلا جاتا ہے، اور کسی نتیجہ کے قبول کرنے سے اس

بنائے نہیں باز رہتا کہ وہ عام خیال کے منافی پڑتا ہے، بخلاف اس کے جس فلسفی کا مقصد نوع انسان کے عام احساس ہی کو زیادہ خوبصورت اور زیادہ دلکش پیرایہ میں پیش کرنا ہوتا ہے، وہ اگر ایک جگہ نفوذ کر کے آگے نکل جاتا ہے، تو بھی چونکہ اس کو بار بار نفس کے معمولی احساسات اور فطری جذبات ہی کو خطاب کرنا پڑتا ہے، اس لئے وہ پھر صحیح راستہ پر لوٹ آتا ہے، اور کسی خطرناک دھوکے میں نہیں پڑنے پاتا، اس سرور کی شہرت آج تک قائم ہے، لیکن ارسطو کا نام کمنا چاہئے، کہ کبھی فراموش ہو چکا ہے، لائبرٹیڈ نے سمندر پار جا کر بھی اپنی نمود قائم رکھی، لیکن میٹبرانش کی عظمت اسی قوم اور اس کے زمانہ سے آگے نہ بڑھ سکی، اسی طرح اڈین کو پڑھ کر دنیا شاید اس وقت بھی مزہ لے گی جبکہ لاک کا نام قطعاً محو ہو چکا ہوگا،

نزد فلسفی دنیا میں عام مقبولیت بہت ہی کم حاصل کر سکتا ہے، کیونکہ لوگ سمجھتے ہیں کہ ان کی ذات سے نہ جماعت کی مسرت میں کوئی اضافہ ہوتا ہے، نہ فوائد میں کوئی ترقی، بلکہ وہ نوع انسان سے الگ تھلک زندگی بسر کرتا ہے، اور ایسے ہول و اٹکار میں الجھا رہتا ہے جو عام انسانی فہم سے اسی قدر دور ہوتے ہیں، جتن کہ وہ خود انسان سے دور رہتا ہے، دوسری طرف ایک محض جاہل آدمی اور بھی زیادہ نفرت کی نگاہ سے دیکھا جاتا ہے، جس قوم اور زمانہ میں علوم و فنون کی گرم بازاری ہو، اس میں اس سے بڑھ کر بد مزاتی اور بے حوصلگی کی کیا بات ہو سکتی ہے، کہ آدمی ان کے ذوق سے سراپا محروم ہو، بہترین شخص وہ خیال کیا جاتا ہے، جو فطرت و تفریط کے بیچ میں ہو، جس میں علم و فن، مجالست و معاشرت کا رد و بار سب کے لئے ذوق و صلاحیت موجود ہو، اس کی بات حیت سے وہ فہم و فراست شکیلی ہو، جو علم کا حاصل ہے، اور کار و بار میں وہ دیانت و راستبازی نظر آتی ہو جو سچے فلسفہ کا قدرتی نتیجہ ہے، ایسی کامل و شایستہ سیرت کے لوگ

پیدا کرنے کے لئے سہل و سادہ تالیفات سے زیادہ کوئی شے مفید نہیں ہو سکتی، ان سے زندگی
 و صحت کا دیوالہ ٹھکتا ہے، اور نہ گوشہ نشینی و تعمق فکر کی ضرورت پڑتی ہے، اور ان کے پڑھنے
 پڑھانے والے جب زندگی میں داخل ہوتے ہیں، تو ایسے شریفانہ جذبات اور عقائد اصول
 سے معمور ہوتے ہیں جو انسانی زندگی کے تمام احوال و واقعات کے لئے مناسب ہیں ایسی
 ہی تالیفات نیکی کو دلکش، علم کو خوشگوار، مجالست کو سبق آموز، اور عزت کو دلچسپ بنا دیتی ہیں
 انسان ذی عقل مخلوق ہے، اور اس لحاظ سے علم اس کی خاص دماغی غذا ہے، لیکن
 ساتھ ہی انسانی عقل و فہم کے حدود و دستے تنگ ہیں کہ اس باب میں اس کو وسعت و اذعان
 و دونوں حیثیات سے بہت ہی کم اپنے فتوحات سے تشفی نصیب ہو سکتی ہے، انسان اجماعی
 الطبع بھی، اس سے کم نہیں ہے، جتنا کہ ذی عقل، لیکن ہم جنسوں کی صحبت سے وہ ہمیشہ لطف
 نہیں اٹھا سکتا، نہ ہمہ وقت کی بزم و مجالست میں لذت قائم رہ سکتی ہے، اسی طرح انسان
 مشغلہ پسند اور عمل جو بھی واقع ہوا ہے جس کی بنا پر اور نیز مختلف ضروریات زندگی کی وجہ سے
 کچھ نہ کچھ کام کاج میں اس کو لگا رہنا ہی پڑتا ہے، لیکن پھر بھی وہ اپنے کو چوبیسوں گھنٹے
 مصروف عمل نہیں رکھ سکتا، بلکہ آرام و تفریح بھی چاہتا ہے، لہذا معلوم ہوا کہ قدرت نے نوع
 انسان کو جس زندگی کے لئے موزون بنایا ہے، اس کا خمیر ان سب چیزوں سے مل کر تیار
 ہوتا ہے، اور اس طرح کو یا قدرت نے ہم کو درپردہ تنبیہ کر دی ہے، کہ ان میں سے کوئی ایک
 چیز اتنی غالب و مسلط نہ ہونے پائے، کہ دوسری کی گنجائش و صلاحیت نہ باقی رہ جائے،
 بے شک قدرت چاہتی ہے، کہ تم علم کی پیاس بجھاؤ، لیکن علم کو انسانی علم رہنے دو، ایسا کہ
 جس سے ہماری علمی و اجتماعی زندگی کو براہ راست تعلق ہو، انسانی رسائی کی حد سے باہر نہ نکلا
 قطعاً منشاء فطرت کی خلاف ورزی ہے، جس کے لئے اس نے سخت سزائیں مقرر کر رکھی ہیں

آدمی اس خلاف ورزی کی بدولت افسردہ و فکر مند رہنے لگتا ہے، نہ ختم ہونے والی تشکیک و بے یقینی میں مبتلا ہو جاتا ہے، اور جب لوگوں کے سامنے اس کی موٹنگا فینون کے نتائج پیش کئے جاتے ہیں، تو وہ ان کے ساتھ قدرۃ نہایت سرد مری کا سلوک کرتے ہیں، بہتر تم فلسفی بنو لیکن ساتھ ہی انسان بھی رہو،

اگر عامۃ الناس صرف اسی پر قانع رہتے کہ اپنے لئے آسان اور عام فہم فلسفہ کو عمیق و تجربہ دی فلسفہ پر ترجیح دیتے، اور دوسروں کی ملامت و تحقیر پر نہ اتر آتے، تو شاید ان کی یہ روش بجا و قابلِ شکایت نہ ہوتی، اور ہر شخص بلا مخالفت غیر اپنے اپنے ذوق و شغل سے لطف اٹھاتا لیکن بات چونکہ اکثر اس سے بہت آگے بڑھ جاتی ہے، یعنی لوگ ہر قسم کے عمیق استدلالات یا مابعد الطبعیاتی مسائل کو مقلم مردود و لایعنی سمجھنے لگتے ہیں، اس لئے آگے ذرا ہم کو اس پر بھی غور کر لینا ہی کہ معقول طور پر ان مسائل کی کمانٹک و کالت کی جاسکتی ہے،

سب سے پہلی بات یہ ہے، کہ دقیق و تجربہ دی فلسفہ سے ایک بڑا فائدہ یہ پہنچتا ہے، کہ خود عام فہم فلسفہ کو اس سے مدد ملتی ہے، جس کے بغیر وہ اپنے احکام و دلائل میں کافی استوار نہیں پیدا کر سکتا، تمام سنجیدہ علوم انسانی زندگی کے مختلف احوال و اطوار میں سے کسی نہ کسی ایک رخ کی تصویر ہوتے ہیں، اور جو چیزیں یہ ہمارے سامنے پیش کرتے ہیں ان کی طرف سے ہمارے دل میں مدح و ذم، تحسین یا تحقیر کے مختلف احساسات پیدا کرتے ہیں، ایک صنایع اگر اپنے لطیف ذوق، اور آفاذ ذہن کے ساتھ، انسان کی باطنی ساخت، نفسی احوال، جذباتی مد و جزر اور ان احساسات مختلفہ سے، جو بے بھلے کی تمیز کرتے ہیں، پوری طرح واقف ہو، تو وہ اپنی صنایع میں زیادہ کامیاب ہوگا، یہ اندرونی بحث و تحقیق کیسی ہی تکلیف دہ کیوں نہ معلوم ہو، لیکن جو لوگ زندگی کے بیرونی احوال و کوائف کی کامیابی کے ساتھ مصوری و تر جانی

کرنی چاہتے ہیں، ان کے لئے کسی نہ کسی حد تک اس تکلیف کا برداشت کرنا لازمی ہے، علم
تشریح کا جاننے والا نہایت کریمہ و ناگوار مناظر آنکھوں کے سامنے پیش کرتا ہے، لیکن مصور کیلئے
ہر حال یہ علم مفید ہے، چاہے اس کو وینس یا ہیلن ہی کی تصویر کیوں نہ کھینچنی ہو، مصور اپنی تصویر
میں جتنا بہتر سے بہتر رنگ بھرتا، اور ان کو جس قدر دلفریب بنانا چاہتا ہے، اتنا ہی اس کو انسانی
جسم کی اندرونی ساخت، ہڈیوں کی بناوٹ، عضلات کے مقامات اور ہر عضو یا حصہ جسم کے لطیفہ
عمل اور شکل و صورت پر توجہ رکھنی پڑتی ہے، حاصل یہ کہ صحیح علم حسن صنعت اور صحیح استدلال لطیف
احساسات کے لئے ہر حال میں فائدہ مند ہے، ایک کو گھٹا کر دوسرے کو بڑھانا بے معنی ہے،
علاوہ ازیں استواری اور وقت نظر کا لحاظ و اہتمام ہر فن یا پیشہ میں چاہے اس کو تا مگر
عمل یا عملی زندگی ہی سے کیوں نہ تعلق ہو، باعث کمال و ترقی ہوتا ہے، اور اجتماعی اغراض کے
لئے اس کو زیادہ مفید بناتا ہے، اور گو ایک فلسفی بجائے خود کاروباری دنیا سے بالکل منقطع
رہتا ہو، لیکن فلسفہ کا نفس ذوق اگر ایک حد تک لوگوں میں پھیل جائے، تو وہ ہر پیشہ و
فن میں استواری پیدا کر دیگا، اور باپ سیاست کو قوت کی تقسیم و توازن میں، اسکی بدولت
مزید بصیرت و روشنی حاصل ہوگی، قانون پیشہ جماعت پر اس سے استدلالات کی مزید راہیں
کھل جائیں گی اور زیادہ دقیق ہول پر نظر پڑنے لگیں، ایک سہ سالہ لڑکے اپنے فوجی قواعد میں
زیادہ انضباط برت سکیگا، اور اپنے مضروبوں میں زیادہ ہوشیار ہو جائیگا، پرانی حکومتوں کے
مقابلہ میں موجودہ حکومتوں میں جو استحکام و استواری پائی جاتی ہے، اس نے موجودہ فلسفہ کی
و دقیقہ رسی کے ساتھ ساتھ ترقی کی ہے، اور آئندہ بھی غالباً ان دونوں میں اسی طرح چولی دھن کا ساتھ
تھوڑی دیر کے لئے مان لو کہ فلسفیانہ علوم سے تحقیق و تجسس کی ایک فطری پیاس بجھانے

لے جن کی دیبا، اٹھ برائی انسان میں ایک عورت کا نام ہے، جو انسانی جن کا اعلیٰ نمونہ خیال کی جاتی ہے، م

کے سوا اگر کوئی نفع نہ ہوتا، تو بھی یہ علوم تحقیق کی چیز نہ تھے، اس لئے کہ انسان کو قدرت کی طرف سے جو چند بے ضرر لذتیں حاصل ہیں، ان میں سے ایک یہ بھی ہے کہ وہ اپنے تجسس کی تشفی سے لذت اندوز ہوتا ہے، زندگی کا سب سے خوشگوار و بے ضرر راستہ علم و حکمت ہی کے سایہ و درختوں میں ہو کر گذرتا ہے، اور جو شخص اس راستہ سے کسی کانٹے کو ہٹاتا یا اس میں دکنشی کا کوئی نیا سامان پیدا کرتا ہے، تو وہ درحقیقت نوع انسان کا ایک محن ہے، اور گو اس قسم کی متیق فلسفیانہ کاوشیں عوام کو نہایت محکف اور تھکانے والی معلوم ہوتی ہوں، لیکن جو لوگ غیر معمولی قوتِ ذہن رکھتے ہیں ان کو اس کاوش میں مزہ ملتا ہے، بالکل اسی طرح جس طرح کہ بعض غیر معمولی طور پر تندرست و توانا آدمیوں کا جسم زیادہ ورزش چاہتا ہے، اور ان کو اس میں مزہ ملتا ہے، حالانکہ یہی ورزش عام لوگوں پر نہایت شاق ہوتی ہے، ذہن کے لئے تاریکی اتنی ہی تکلیف دہ چیز ہے جتنی آنکھ کے لئے، اور اس تاریکی کو روشنی سے بدلنے میں چاہے کتنی ہی زحمت اٹھانی پڑے، لیکن وہ بہر حال لذت بخش اور مسرت انگیز ہوتی ہے،

لیکن تجربہ دی فلسفہ پر صرف یہی اعتراض نہیں ہے کہ اس کی تاریکی تکلیف دہ اور تھکانے والی ہوتی ہے، بلکہ وہ بجائے خود خطا و عدم یقین کا ایک ناگزیر سرختمہ ہے، مابعد الطبیعیات کے ایک بڑے حصہ پر حقیقت میں یہی اعتراض سب سے زیادہ صحیح اور قوی ہے، کہ یہ دراصل علم کے نام ہی کا مستحق نہیں، بلکہ اس کی بنیاد یا تو اس انسانی غرور کی لا حاصل جدوجہد ہے، جو ایسے حقائق میں گھسنا چاہتا ہے، جہاں فہم کی سرے سے رسائی نہیں، یا پھر اس کا مبد، وہ عامیانہ اوہم ہیں، جو معقول طور پر چونکہ اپنی حمایت کر نہیں سکتے، اس لئے اپنی کمزوریوں پر پردہ ڈالنے کیلئے مابعد الطبیعیات کی الجھانے والی جھاڑیوں میں پناہ لینے لگتے ہیں، عقل کے ان غارتگروں کا جب کھلے میدان میں تقاب کیا جاتا ہے، تو بھاگ کر جنگل میں پناہ لیتے ہیں، اور وہاں خالی

سیدھی سادھی سمجھ والے آدمی پر ٹوٹ پڑنے کی فکر میں لگے رہتے ہیں، اور اس کو مذہبی خوف و تعصبات کے حربوں سے مغلوب کر لیتے ہیں، اُن کا شدید سے شدید مخالف بھی اگر ذاکمین چوکا تو بس سمجھو، کہ وہ گیا، اور بہت سے لوگ تو اپنی حماقت و بزدلی سے ان غارتگر دشمنوں پر خود ہی گھر کا دروازہ کھول دیتے ہیں، اور اس طرح خوش خوش نہایت عزت و اطاعت کے ساتھ ان کا استقبال کرتے ہیں، کہ گویا وہی گھر کے جائز مالک ہیں،

لیکن کیا فلاسفہ کو اپنی تحقیقات سے باز رکھنے اور وہم پرستی کو اپنی کین گاہ میں بستور چھوڑ دینے کے لئے مذکورہ بالا وجہ کافی ہو سکتی ہے، اور کیا بخلاف اس کے یہ نتیجہ بخانا مناسب نہ ہوگا، کہ دشمن کی مخفی سے مخفی گھاٹیوں کے اندر گھسکر اس سے معرکہ آرائی کیجائے، ہماری توقع بالکل عبث ہے، کہ انسان بار بار کی مایوسیوں سے تنگ آکر ان ہوائی علوم کو چھوڑ دیگا، اور انسانی عقل کے اصلی حدود کو معلوم کر کے اسی کے اندر اپنی پرواز کو محدود رکھیگا، قطع نظر اس سے کہ بہت سے لوگوں کو اس قسم کی دقیق بحثوں کے جاری رکھنے میں ایک خاص لطف ملتا ہے، علم کی دنیا میں قطعی یاس و ناامیدی کے لئے صحیح طور پر کوئی گنجائش ہی نہیں نکلتی، اس لئے کہ پھلپوش شین کتنی ہی ناکام کیوں نہ رہی ہوں پھر بھی اس امید کی جگہ تو باقی ہی رہتی ہے، کہ جو گرہیں گذشتہ زمانہ کے لوگ نہیں کھول سکے، ممکن ہے، کہ آئندہ نسلوں کی جدوجہد، خوش قسمتی، یا ترقی یافتہ عقل ان کو کھول دے، بلکہ اسلاف کی ناکامیوں سے شکستہ دل ہونے کے بجائے حوصلہ مند آدمی کا شوقِ تحقیق اس لئے اور بڑھ جاتا ہے، کہ ممکن ہے کامیابی کی عظمت اسی کے لئے محفوظ ہو، علم کو ان غامض و ادق سوالات کے پنچے سے رہائی دلانے کی صرف یہی ایک صورت ہے، کہ فہم انسانی کی نوعیت و ماہیت پر سنجیدگی کے ساتھ بحث کیجائے، اور اس کی قوتِ مصلحت کی صحیح طور پر تحلیل کر کے واضح کر دیا جائے، کہ ان غوامض کے حل کرنے کی اس میں قطعاً صلاحیت

ہی نہیں، لہذا ہم کو سپرافکندہ ہو کر آئندہ اپنی زندگی کو ہمیشہ کے لئے اس ذہنی کوفت سے بچانا چاہئے اور اس غلط و فاسد فلسفہ کو برباد کرنے کے لئے سچے فلسفہ کو ترقی دینی چاہئے، کاہلی جو بہتر دن کے حق میں اس پُر فریب فلسفہ کے مقابل سپر بنجاتی ہے، بعضوں کی متجسس طبیعت سے مغلوب بھی ہو جاتی ہے؛ اور غلبہ یاس کے لمحات گزرنے کے بعد دل میں توقعات اور امیدوں کا جوش از سر نو تازہ ہو سکتا ہے، ان سب امراض کا کلی علاج، صرف صحیح اور استوار استدلال ہے، جو ہر شخص اور ہر مزاج کے آدمی کو مفید پڑتا ہے، یہی ایک چیز اس منغلط فلسفہ اور مابعد الطبیعیاتی زرگری پر غلبہ پاسکتی ہے، جو عامیانہ توہمات کے ساتھ مل کر غیر استوار استدلالات کے لوگوں کو عقل و حکمت کی گویا ایک ناقابلِ نفوذ آہنی دیوار نظر آنے لگتی ہے،

فطرتِ انسانی کی قوتوں اور صلاحیتوں کی صحیح تنقید و تحلیل سے، اس فائدہ کے علاوہ کہ ہم کو علم کے ایک غیر یقینی و ناگوار شعبہ سے نجات مل جائے گی اور بھی بہت سے فوائد حاصل ہونگے، افعالِ ذہن کا یہ ایک عجیب خاصہ ہے، کہ ایک طرف تو وہ ہمارے لئے نہایت ہی مانوس و معمولی واقعات کی حیثیت رکھتے ہیں، لیکن دوسری طرف جب خود ان پر غور کرنا چاہو تو تاریکی چھا جاتی ہے، اور اس حد تک بھی نظر نہیں جمتی، کہ ان کے باہمی فرق و امتیاز کے ٹھڈ ہی آسانی سے گرفت میں آجائیں، بات یہ ہے کہ یہ افعال اس قدر لطیف و نازک ہوتے ہیں کہ ایک حالت و صورت پر دیر تک نہیں قائم رہتے، جب تک آدمی فطرۃً اتنا دقیق النظر نہ ہو اور مشق و فکر سے اُس نے اپنی فہم کو اتنا سا نہ بنالیا ہو، کہ اُنّا فائزہ کو پہنچ جائے، اس وقت تک ان کا سمجھنا مشکل ہے، لہذا ذہن کے مختلف افعال کو جاننا، ایک کو دوسرے سے جدا کرنا، ہر ایک کو اپنی اپنی جگہ پر رکھنا، اور اس غلط ملط اور بے ترتیبی کو جو ان میں غور کرتے وقت باہم نظر آتی ہے دور کرنا، علم کا کوئی معمولی و ناقابلِ اعتنا شعبہ نہ ہوگا، خارجی اجسام و محسوسات میں

ترتیب و تفریق کا کام کوئی بڑی بات نہیں ہے لیکن جب افعالِ ذہن کے متعلق اس کو انجام دینا چاہو تو اسی نسبت سے اس کی قدر و قیمت بڑھ جاتی ہے، جس نسبت سے کہ ہم کو اس میں دشواریوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے، پس اگر ہم اس ذہنی جغرافیہ یا نفس کے مختلف افعالِ قوسی کی ترتیب و تجزی سے آگے نہ جاسکیں تو بھی یہ کام بجائے خود دشمنی کے لئے کافی ہے اور گو یہ فی نفسہ آسان نہیں ہے، تاہم مدعیانِ علم و فلسفہ کو یہ جتنا زیادہ آسان معلوم ہوتا ہے، زیادہ اس سے ان کا جہل باعثِ ننگ ہوگا،

اور جب تک ہم شک و ارتیابیت کی اس انتہا پسندی تک نہ پہنچ جائیں، جس سے نہ صرف فکر و تحقیق بلکہ عمل کا بھی خاتمہ ہو جاتا ہے، اس وقت تک افعالِ نفس کے علم پر بھی یا غیر یقینی ہونے کی بدگمانی نہیں کی جاسکتی، اس سے کون شخص انکار کر سکتا ہے، کہ ذہن میں مختلف قوتیں اور قابلیتیں پائی جاتی ہیں، یہ قوتیں ایک دوسرے سے متماز ہیں، اور جو چیزیں حقیقتہً باہم مختلف و ممتاز محسوس ہوتی ہوں ان کو فکر بھی ایک دوسرے سے جدا کر سکتی ہے بہت سے افعالِ نفس کا باہمی فرق و امتیاز تو بالکل صاف و عیان ہے، مثلاً فہم و ارادہ، تخیل و جذبات کہ ہر آدمی ان کے فرق کو بخوبی سمجھتا ہے، جو فروق جتنے زیادہ نازک و فلسفیانہ ہوں ہیں، اتنے ہی زیادہ دراصل وہ حقیقی و واقعی ہوتے ہیں، گو ان کا سمجھنا آسان نہیں ہوتا، افعالِ نفس کے متعلق اس قسم کی تحقیقات نے، اس زمانہ میں بالخصوص کامیابی کی جو مثالیں فراہم کی ہیں، ان سے اس شعبہ علم کے حکم و یقینی ہونے کا زیادہ صحیح اندازہ ہوتا ہے، اور کیا یہ ہو سکتا ہے کہ اس شخص کو تو ہم فلسفی سمجھیں، جو سیاروں کی اوضاع و نظامات، اور دور دراز اجسام کی ترتیب کے متعلق ہم کو صحیح اطلاع دیتا ہو، اور جو لوگ خود ہمارے نظامِ ذہن کے اجزاء و افعال کی جن سے ہم کو اتنا قریبی تعلق ہے، تو صبیح و شام کو کرتے ہیں انکو

نظر انداز کر دیا جائے؟

اگر لوگوں کی طرف سے کافی ہمت افزائی ہو، اور فلسفہ کی ترقی و تکمیل کی جانب واہمی تہننا کیا جائے، تو کیا ہم یہ توقع نہیں کر سکتے، کہ اس شعبہ علم کی تحقیقات کا دائرہ زیادہ وسعت پذیر ہوگا اور کسی نہ کسی حد تک ہم ان محنتی اھول و مبادی کو معلوم کر لیں گے، جو نفس انسانی کے افعال کا سرچشمہ ہیں؟ علماء ہیئت کو مدت دراز تک اجرام سماوی کی گردش و ترتیب اور جہاں کے اثبات میں صرف حوادث پر قناعت کرنی پڑی، یہاں تک کہ بالآخر ایک ایسا فلسفی پیدا ہوا، جس نے نہایت معقول استدلال سے ان قوانین اور قوتوں کو بھی واضح کر ہی دیا، جن کے ماتحت سیاروں کی گردش و نظام قائم ہے، کائنات فطرت کے دوسرے حصوں کے متعلق بھی یہی ہو چکا ہے، لہذا کوئی وجہ نہیں معلوم ہوتی، کہ ذہن یا نفس کے افعال و قوتوں کے بارے میں اسی درجہ کی کامیابی کی امید نہ رکھی جائے، بشرطیکہ اسی درجہ کی اہلیت و احتیاط کے ساتھ اس کام کو بھی انجام دیا جائے، اتنا تو ظن غالب ہے کہ نفس کا ایک فعل یا اصول دوسرے پر مبنی ہوتا ہے جو تحلیل کے بعد زیادہ کلی اور وسیع تر فعل یا اصول کی تحت میں لایا جاسکتا ہے، یہ سلسلہ تحقیقات کمان تک جاسکتا ہے، اس کو ٹھیک طور پر متعین کر دینا قبل از تحقیق کیا بعد از تحقیق بھی مشکل ہوگا، البتہ اب اس قسم کی کوششیں برابر جاری ہیں جنہیں وہ لوگ بھی شریک ہیں، جن کا فلسفہ نہایت غیر محتاط ہوتا ہے، اور اب اس کے سوا کسی اور بات کی ضرورت نہیں ہے، کہ اس قسم کی طرف کامل اعتنا و احتیاط کے ساتھ توجہ کی جائے، اس توجہ کے بعد اگر یہ کام انسانی عقل و فہم کے بس کا ہے، تو بالآخر کہیں نہ کہیں انجام کو پہنچے گا، ورنہ پھر یا وہی ہی کا کچھ نہ کچھ یقین ہو جائے گا اور ہمیشہ کے لئے یہ تحقیق بالاسے طاق رکھ دی جائے گی، یہ آخری نتیجہ یقیناً خوشگوار و پسندیدہ نہیں ہے، نہ اس لئے باور کرنے میں جلد بازی کرنی چاہئے، کیونکہ اس سے فلسفہ کے اس شعبہ کی وقعت بہت

ہی گھٹ جائے گی، علمائے اخلاق اب تک اس کے عادی رہے ہیں، کہ جب اُن گونا گوں مختلف افعال پر وہ نظر کرتے ہیں جن سے ہماری پسندیدگی یا ناپسندیدگی متعلق ہوتی ہے، تو کوئی نہ کوئی ایسا عام اصول دریافت کرنے کی کوشش کرتے ہیں، جس پر ہمارے احساسات کا یہ اختلاف بنی ٹھہرایا جاسکے، اور گو وہ بعض اوقات کسی ایک ہی کلی اصول کے شوقِ جستجو میں بہت دور نکل جاتے ہیں، تاہم اتنا اعتراف کرنا پڑیگا، کہ کچھ نہ کچھ ایسے کلی اصول کی توقع قائم کرنے پر وہ یقیناً معذور ہیں، جن میں صحیح طور پر تمام اخلاقی فضائل و رذائل تحلیل ہو سکیں، اہل تنقید علم منطق، حتیٰ کہ ارباب سیاست تک کی یہی کوشش ہوتی ہے، جو بالکل ناکام نہیں رہی ہے، نیز امید ہے کہ اگر یہ جدوجہد زیادہ صحیح طور پر اور زیادہ سرگرمی کے ساتھ جاری رہی تو آگے چل کر یہ علوم اپنے درجہ کمال سے زیادہ قریب ہو جائیں گے، باقی رہا اس قسم کی تمام امیدوں کو کلیتہً بالا طاق رکھ دینا، اس سے بھی زیادہ جلد بازی اور ادعا پسندی ہوگی، جتنی کہ مدعیانہ سے مدعیانہ فلسفہ میں ظاہر کیجاتی ہے، جو اپنے اٹلے سیدھے اصول و احکام کو جبراً نوع انسان کے خلق سے اتارنے کی فکر میں لگا رہتا ہے،

باقی رہا اگر فطرتِ بشری کے متعلق یہ تحقیقات و دلائل بہت زیادہ مجرد اور غیر الفہم نظر آتے ہیں، تو کوئی تعجب کی بات نہیں، نہ اس سے ان کے کذب پر کوئی دلیل قائم ہو سکتی ہے، بلکہ جو چیز سینکڑوں عمیق النظر فلاسفہ کی نگاہ سے اوجھل رہ گئی، وہ یقیناً کوئی آسان و بدیہی چیز نہیں ہو سکتی، اور اگر ہم ایسے غیر معمولی و اہم علم پر کچھ بھی اضافہ کر سکے، تو اس راہ میں ہم کو جتنی بھی دشواریاں پیش آئیں نہ صرف فائدہ کے لحاظ سے ان کی پوری تلافی ہو جائے گی، بلکہ اس سے جلدت حاصل ہوگی وہ ہماری جانفشانی کا بجائے خود کافی صلہ ہوگی،

باہمہ مباحث کی تجربہ دیت کوئی خوبی نہیں، بلکہ ایک نقص ہی ہے، لیکن احتیاط و تدبیر کے

ساتھ کوشش کرنے اور غیر ضروری تفصیلات میں نہ پڑنے سے ممکن ہے کہ آدمی اس دشواری پر غلبہ
 آسکے، لہذا ذیل میں ہم نے ان بخون پر روشنی ڈالنے کی کوشش کی ہے، جن سے حکمرانے تو اس
 لئے احتراز کیا، کہ کسی یقینی نتیجہ پر پہنچنے کی اُمید نہ تھی، اور عوام نے اس لئے کہ ان کے واسطے وہ
 بغایت پیچیدہ و غامض تھیں، اب اگر ہم اپنی اس کوشش میں تحقیقات کی گہرائی کو صفائی کے ساتھ
 اور صداقت کو جدت کے ساتھ مجتمع کر کے، مختلف اصنافِ فلسفہ کی سرحدوں کو ایک دوسرے
 سے ملا دے سکیں، تو ہماری خوش قسمتی کا کیا پوچھنا! اس سے بھی زیادہ خوشی کی بات یہ ہوگی، اگر
 اس صاف و سادہ طریقِ استدلال سے، ہم نے اس غامض فلسفہ کی بجلی کی کرنی جس نے اب تک
 صرف اوہام کی جائے پناہ اور عملات کی پردہ پوشی کی خدمت انجام دینے کے سوا اور کچھ نہیں



باب ۲

تصویرات کی اصل

آدمی جب سخت گرمی کی تکلیف یا نرم حرارت کی خوشگوار سی محسوس کرتا ہے، اور پھر جب ان کیفیات کو یاد یا ان کے آئندہ وقوع کا خیال کرتا ہے، تو ہر شخص جانتا ہے، کہ ان دو قسم کے ذہنی ادراکات میں کافی فرق ہے، حافظہ اور تخیل ادراکاتِ حواس کی نقالی کر سکتے ہیں لیکن اصلی احساس کی قوت و وضاحت کو کبھی نہیں پاسکتے، ان کے قوی ترین عمل کے وقت بھی ہم زیادہ سے زیادہ جو کچھ کہتے ہیں وہ یہ ہے کہ فلاں چیز اس طرح یاد یا خیال میں ہے، کہ گویا آنکھوں کے سامنے ہے، اور ہم اس کا احساس کر رہے ہیں، لیکن جب تک غلغلہ دماغ یا جنون نہ ہو تو کوئی نہیں کہہ سکتا، کہ ان دونوں صورتوں میں سرے سے کوئی فرق ہی نہیں، شاعری کی ساری رنگ آمیزیان، اپنا انتہائی کمال صرف کرنے کے بعد بھی کسی چیز کی ایسی تصویر نہیں کھینچ سکتیں کہ ہم اسکو اصل سمجھنے لگیں، قوی سے قوی تخیل بھی ضعیف سے ضعیف احساس کو ہمیں پاسکتا،

اسی طرح کہ فرقِ ذہن کے اور تمام ادراکات میں بھی پایا جاتا ہے، جنون اور غیظ و غضب میں انسان سے جو حرکات سرزد ہوتی ہیں، وہ محض خیالی غیظ و غضب سے بالکل مختلف ہوتی ہیں، اگر تم کہو کہ فلاں شخص گرفتارِ عشق ہے، تو میں تمہارا مطلب فوراً سمجھ جاتا ہوں، اور عاشق کی لبت

کا صحیح تخیل قائم ہو جاتا ہے لیکن اپنے اس تخیل پر مجھ کو جذبہ عشق و محبت کے واقعی ہیجانات اور شوریدگیوں کا ہرگز دھوکا نہیں ہو سکتا جب ہم اپنے گذشتہ جذبات و احساسات کا خیال کرتے ہیں تو ہمارے آئینہ ذہن میں ان کا سچا عکس اتر آتا ہے، لیکن اصلی احساسات کے مقابل میں یہ دھندلا اور کمزور ہوتا ہے، یہ فرق ایسا ہی بدیہی ہے، کہ اس کے محسوس کرنے کے لئے کسی لطیف امتیازی قوت یا فلسفیانہ دماغ کی مطلق ضرورت نہیں،

غرض ذہن کے تمام ادراکات کو ہم دو اصناف یا انواع پر تقسیم کر سکتے ہیں جنہیں باہمی فرق و امتیاز ان کی قوت و وضاحت کے اختلافِ مراتب پر مبنی ہوتا ہے، جو ادراکات اپنی قوت و وضاحت کے لحاظ سے کم مرتبہ ہوتے ہیں، ان کو عام بول چال میں خیالات یا **تصورات** سے تعبیر کیا جاتا ہے، باقی دوسری نوع کے لئے نہ ہماری زبان میں کوئی لفظ ہے اور نہ اکثر زبانوں میں ملتا ہے جس کی وجہ میرے نزدیک یہ ہے کہ فلسفہ کے علاوہ عام زندگی میں اس صنفِ ادراکات کے لئے کسی کلمی اصطلاح یا تعبیر کی ضرورت نہیں پڑی، میں یہاں کسی قدر آزادی کے ساتھ ان ادراکات کا نام **ارتسامات** رکھے لیتا ہوں، گو ارتسام کے یہ معنی عام استعمال سے ذرا مختلف ہیں، میری مراد **ارتسام** سے وہ تمام ادراکات ہیں جو زیادہ واضح اور اجاگر ہوتے ہیں یعنی جب ہم کسی شے کو دیکھتے سنتے یا محسوس کرتے ہیں، یا جب دل میں کسی چیز کی نسبت محبت و نفرت، خواہش و ارادہ وغیرہ پیدا ہوتا ہے، پھر انہی ادراکات کا جب ہم محض خیال کرتے ہیں، جس صورت میں ان کی وضاحت گھٹ جاتی ہے، تو یہ تصورات بناتے ہیں، ارتسامات اور تصورات میں بس یہی فرق ہے،

اول نظر میں کوئی شے افسان کے خیال سے زیادہ آزاد اور بے قید و بند نہیں معلوم ہوتی، کیونکہ انسان کا خیال نہ صرف انسانی ارادہ و اختیار سے باہر ہوتا ہے، بلکہ فطرت و

واقعیت کے حدود کا بھی باند نہیں رہتا، بے جوڑ صورتوں کا کھنکھارہ کو باہم جوڑ دینا اور بھوت پریت بنا کر سامنے کھڑا کر دینا تخیل کے لئے اتنا ہی آسان ہے، جتنا کہ ردِ مزمرہ کی واقعی و فطری چیزوں کا تصور کرنا، جسمِ زمین پر رنگتارہ جاتا ہے، لیکن پروازِ خیال اُن کی آن میں ہم کو کائنات کے ایک سرے سے دوسرے سرے پر پہنچا دیتی ہے، بلکہ کائنات سے بھی ماورائے ایک ایسے نامحدود عالمِ اختلاف میں، جہاں نظامِ فطرت کا سارا کارخانہ درہم برہم نظر آنے لگتا ہے، غرض جس چیز کو نہ بھولنے دیکھا، نہ قانون نے سنا، اُس کا تخیل بھی کیا جاسکتا ہے اور بحرِ ایسی باتوں کے جنہیں صریحی تین ہو، کوئی شے نفسِ خیال کی قوت سے باہر نہیں۔

گو بظاہر خیال کو یہ نامحدود آزادی حاصل ہے، لیکن ذرا تامل سے دیکھو تو معلوم ہوگا، کہ دراصل یہ نہایت ہی تنگ حدود کے اندر مقید ہے، اور ذہن کی ساری قوت، خلاقی کی بساط اس سے زیادہ نہیں ہے، کہ جو اس و تجربہ کے فراہم کردہ مواد میں وہ الٹ پھیر، حذف و اضافہ اور ترکیب و تحلیل پر قادر ہے، مثلاً جب ہم سونے کے پہاڑ کا خیال کرتے ہیں، تو سونے اور پہاڑ کے دو تصورات کو، جن کا ہم کو پہلے سے تجربہ تھا، ملا دیتے ہیں، نیک گھوڑے کا تخیل اس بنا پر کیا جاسکتا ہے، کہ نیکی کا احساس جو خود ہمارے اندر موجود ہے، اس کو گھوڑے کی شکل و شبابہت کے ساتھ، جو ایک معمولی جانور ہے، ضم کر دے سکتے ہیں، مختصر یہ ہے، کہ خیالی تعمیرات کا سارا مواد و مصالحہ ہمارے ہی اندرونی یا بیرونی احساسات سے ماخوذ ہوتا ہے، ذہن و ارادہ کا کام ان احساسات کی صرف تحلیل و ترکیب ہے، یا فلسفہ کی زبان میں اپنے مطلب کو میں یوں ادا کر سکتا ہوں، کہ ہمارے تمام تصورات یعنی نسبتہ کمزور ادراکات، ہمارے ارتسامات یعنی زیادہ جلی پر زور تصورات کی نقل ہوتے ہیں،

اس دعویٰ کے ثبوت میں امید ہے، کہ ذیل کی دو دلیلین کافی ہوں گی، اولاً جب ہم اپنے

خیالات یا تصورات کی تحلیل کرتے ہیں، تو وہ خواہ کتنے ہی مرکب و پیچیدہ ہوں، لیکن بالآخر ایسے بسیط تصورات پر منتہی ہوتے ہیں، جو کسی نہ کسی سابق احساس کی نقل ہیں، حتیٰ کہ جو تصورات آدمی اپنے من میں احساس سے مطلق کوئی تعلق نہیں رکھتے، وہ بھی ذرا سے تامل کے بعد اسی اصل سے ماخوذ نکلتے ہیں، مثلاً خدا کے تصور کو لو، جس سے مراد ایک بے انتہا حکیم و خیر اور خیر محض ذات ہے کہ یہ تمام تر اپنے ہی افعالِ نفس پر نگاہ کرنے، اور صفاتِ خیر و حکمت کو نامحدود کر دینے سے حاصل ہو جاتا ہے، غرض اس سلسلہ تحقیقات کو چاہے جتنا تک ہم بجا بنیں، ہمیشہ یہی پتہ چلیگا، کہ ہر تصور اپنے ہی جیسے ایک ارتسام کی نقل ہے، جو لوگ اس حقیقت کے عالمگیر و ناقابلِ استثناء ہونے کے منکر ہیں، ان کے لئے اپنے انکار پر قائم رہنے کی، صرف ایک ہی صورت ہے، جو نہایت آسان ہے، اور وہ یہ کہ وہ کوئی ایسا تصور پیش کر دیں جو ان کے نزدیک اس ماخذ سے بچلا ہو جس کے بعد اگر ہم اپنے نظریہ کو ثابت رکھنا چاہتے ہیں، تو ہمارا فرض یہ ہوگا، کہ ایسا ارتسام یعنی اجاگر ادراک میا کرین، جو اس پیش کردہ تصور کی اصل ہو،

ثانیاً جب آلاتِ حواس میں سے کسی میں کوئی ایسا نقص پیدا ہو جاتا ہے، کہ آدمی اس صنف کے احساسات سے محروم ہو جاتا ہے، تو ان کے مقابل کے تصورات بھی مفقود ہو جاتے ہیں، اندھا آدمی رنگ کا کوئی تصور نہیں قائم کر سکتا، اور نہ بہر آواز کا، لیکن اگر تم اس نقص کو دور کر دو، یعنی اس کے احساساتِ بصارت یا سماعت کا منفذ کھل جائے، تو پھر ان کے مقابل کے تصورات کے لئے خود راستہ صاف ہو جائے گا، اور اس کو آواز یا رنگ کے تصور کرنے میں کوئی دشواری نہ ہوگی، بعینہ یہی حال اس شے کا بھی ہوگا جس کے مخصوص احساس کا سرے سے کبھی تجربہ نہ ہوا ہو، مثلاً ایک حبشی یا لاپلاٹنشی کے ذہن میں انگوری شراب کے لئے سوئڈن دناروے کی ایک نواباد قوم، م

مرزہ کا کوئی تصور نہیں ہوتا، اگرچہ اندرونی جذبات و احساسات کی صورت میں ایسے نقص کی نشان دہی ہو سکتی ہے، مگر یہ کم بلکہ معدوم ہیں کہ کوئی شخص کسی خاص جذبہ سے جو اس کے ہم جنسوں میں عام ہے قطعاً نابلد و بیگانہ ہو، پھر بھی مدارج کی کمی سے ہمارے اصول کی تصدیق یہاں بھی ہوتی ہے مثلاً ایک رحمدل آدمی شقاوت و برہمچاری کے جذبہ کا پورا اندازہ یا تصور نہیں کر سکتا، نہ ایک خود غرض انسان باسانی دوستی و ایثار کے اعلیٰ مراتب کا کما حقہ تخیل کر سکتا ہے، ہر شخص تسلیم کرتا ہے کہ ایسی ہستیاں پائی جاسکتی ہیں، جو بہت سے ایسے حواس رکھتی ہوں، جن کا ہم تخیل تک نہیں کر سکتے، کیونکہ ہم کو ان حواس کے تصورات کا کوئی تجربہ ہی نہیں، جنکے حصول کا صرف یہی ذریعہ تھا، کہ پہلے واقعی احساس و ادراک ہو،

البتہ ایک صورت ایسی نکلتی ہے، جس سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ یکتا علم ناممکن نہیں ہے کہ کوئی تصور بلا اپنے مقابل کے ارتسام کے پیدا ہی نہ ہو سکے، اتنا تو مسلم ہے کہ مختلف رنگوں یا مختلف آوازوں کے تصورات، جو آنکھ اور کان سے حاصل ہوتے ہیں، وہ باوجود یک گونہ مماثلت کے حقیقتاً ایک دوسرے سے ممتاز و جدا گانہ ہوتے ہیں، اگر مختلف رنگوں کے بارے میں یہ صحیح ہے، تو پھر ایک ہی رنگ کے مختلف مدارج بھی اس سے مستثنیٰ نہیں کئے جاسکتے، اور ہر درجہ کا رنگ اپنا ایک الگ ممتاز تصور پیدا کرے گا، اس لئے کہ اگر ایسا نہ ہو تو لازم آئے گا، کہ جب آدمی کے سامنے کسی رنگ کے مختلف مدارج یکے بعد دیگرے بتدریج پیش کئے جائیں تو نادانستہ وہ ایک رنگ کو دوسرا رنگ سمجھ بیٹھے، کیونکہ جب تم اس تدریج کے درمیانی مراتب میں فرق و تفادات نہیں تسلیم کرتے تو پھر اس سلسلہ کی ابتدائی و آخری دونوں کرناؤں یا انتہاؤں کے ایک ہونے کا انکار قطعاً بے معنی ہوگا، اس اصول کو پیش نظر رکھنے کے بعد ایک صورت یہ فرض کرو، کہ ایک شخص ۳۰ سال تک تمام رنگوں کا تجربہ کرتا رہا، اور ہر رنگ سے

اچھی طرح واقف ہے، بجز نیلے رنگ کے ایک خاص درجہ کے کہ جس کے دیکھنے کا اسکو کبھی اتفاق نہیں پڑا، اب اس ایک خاص درجہ کو چھوڑ کر باقی نیلے رنگ کے تمام درجات اس کے سامنے پیش کر جاؤ، اس طرح کہ پہلے گہرے سے گہرا رنگ سامنے لاؤ، اور پھر تدریجاً ہلکے سے ہلکے رنگ تک پہنچ جاؤ، ظاہر ہے کہ اس صورت میں جہاں اُس خاص درجہ کی کمی ہے، وہ ایک قسم کا طغریہ محسوس کریگا، اور ایسا معلوم ہوگا، کہ دیگر مدارج کی نسبت، یہاں دو درجوں میں زیادہ فصل و تفاوت ہو گیا ہے، اب میں پوچھتا ہوں کہ آیا یہاں اس کمی کو یہ شخص پورا کر سکتا ہے یا نہیں؟ یعنی نیلے رنگ کے اس خاص درجہ کا جس کو اس کی آنکھوں نے کبھی نہیں دیکھا ہے، تصور قائم کر سکتا ہے یا نہیں؟ میں سمجھتا ہوں کہ مشکل ہی سے کوئی یہ کہیگا کہ نہیں کر سکتا، بس یہی ایک ایسی مثال ہے، جس سے یہ ثابت ہو سکتا ہے، کہ ہمیشہ اور ہر صورت میں بسیط تصورات کا اپنے مقابل کے ارتسامات سے ماخوذ ہونا ضروری نہیں لیکن یہ مثال اشاذ کا معدوم میں داخل ہے، اور ایسی نہیں ہے، کہ صرف اس کی بنا پر ہم اپنے مذکورہ بالا عام اصول کو بدل دیں،

غرض یہ اصول بالانہ صرف بجائے خود ایک سیدھی سادی بات ہے، بلکہ اگر اسکا صحیح طور پر استعمال کیا جاتا، تو کسی بحث و نزاع میں پیچیدگی نہ پیدا ہوتی، اور مابعد الطبیعیات کے بہت سے ایسے مسئلہ والینی مباحث و استدالات کا خاتمہ ہو جاتا، جن کا وجود اس علم کے لئے ننگ ہوا، عام تصورات اور خاصکر تصورات مجرہ، قدرتی طور پر کمزور و ناصاف ہوتے ہیں، اور ذہن کی گرفت میں اچھی طرح نہیں آتے، اس لئے بارہا اپنے مشابہ تصورات کے ساتھ مل جل جاتے ہیں اور

لے ہیوم کی زرت نچا ہی نے دھوکا کھایا، بیشک آدمی یہ سمجھ سکتا ہے، کہ ان دو رنگوں کے بیچ میں زیادہ فرق یا طغریہ ہے، یعنی ایک ایسے رنگ کی جگہ خالی ہو، جسکو نسبتاً اوپر والے سے ہلکا اور نیچے والے سے گہرا ہونا چاہئے، لیکن اس سے یہ نتیجہ کیونکر نکلتا ہے، کہ وہ اس خاص رنگ کا شخص جزئی تصور قائم کر لیتا ہے، م

جب ہم کسی لفظ کو کثرت سے استعمال کرتے رہتے ہیں، تو پھر چاہے ہم اس کا کوئی صاف مفہوم نہ سمجھتے ہوں، لیکن خیال میں یہ بات جم جاتی ہے، کہ یہ ایک متعین تصور پر دلالت کرتا ہے، بخلاف ارتسامات یعنی احساسات کے، چاہے ذہنی ہوں یا خارجی، لیکن چونکہ وہ زیادہ صاف و قوی ہوتے ہیں، اور ان کے امتیازی حدود زیادہ صحیح طور پر متعین ہوتے ہیں، اس لئے ان کی نسبت کسی لغزش یا غلطی کا احتمال کم ہوتا ہے، لہذا جب کبھی کسی فلسفیانہ اصطلاح میں شک واقع ہو کہ اس کا استعمال خالی از معنی ہے، یعنی یہ کسی تصور پر دلالت نہیں کرتی (جیسا کہ اکثر ہوتا ہے) تو ہم کو صرف یہ تحقیق کرنی چاہئے کہ یہ تصور کس ارتسام سے ماخوذ ہے، اور اگر اس کے مقابل کا کوئی تصور نہ مل سکے، تو بس سمجھ لو کہ تمہارا شک ٹھیک تھا، تصورات کو اس طرح صاف

لے جو لوگ تصورات حضوری کے منکر ہیں، ان کی مراد بھی غالباً اس سے زیادہ کچھ نہیں، کہ تمام تصورات ہمارے ارتسامات کی نقل ہوتے ہیں، اگرچہ جو الفاظ و اصطلاحات، ان لوگوں نے استعمال کئے ہیں ان میں حقیقتاً نہیں برتی، نہ ٹھیک طرح پر ان کا مفہوم ہی متعین کیا ہو، کہ کوئی غلط فہمی نہ واقع ہوتی، کیونکہ دیکھنا یہ ہے کہ حضوری سے مراد کیا ہے، اگر فطری یا طبعی ہونا مراد ہے، تو ظاہر ہے کہ ذہن کے سارے ادراکات و تصورات کو حضوری یعنی فطری ماننا پڑیگا، چاہے اس لفظ فطری کو ہم نادر الوقوع، مصنوعی یا غارقِ عادت کسی مفہوم کے مقابل میں بھی استعمال کریں، اور اگر حضوری سے مقصود خلقی تصورات ہیں جن کو انسان ساتھ لیکر پیدا ہوتا ہے تو یہ ایک فضول سا جھگڑا معلوم ہوتا ہے، نہ یہ کوئی مقبول بحث ہے، کہ عمل فکر و پیدائش کے وقت، پہلے یا بعد کسے رخ ہوتا ہے، ایک اور بات یہ ہے، کہ لاکھ وغیرہ نے عام طور پر تصور کے لفظ کو نہایت سست و غیر متعین معنی میں استعمال کیا ہے جس میں ہمارے ہر طرح کے ادراکات، اور جذبات و احساسات کے ساتھ افکار و خیالات سب ہی کچھ داخل ہیں، تصور کے اتنے وسیع مفہوم کے بعد میں نہیں سمجھتا، کہ اس دعویٰ کے کیا معنی ہو سکتے ہیں، کہ محبت نفس، انفعان پر غصہ یا جذبہ جنسی تصورات حضوری نہیں ہیں، لیکن اگر ارتسامات اور تصورات کو اس مفہوم

روشنی میں لانے کے بعد ہم بجا طور پر ان تمام نزاعات کے ازالہ کی توقع کر سکتے ہیں، جو ان تصورات کی ماہیت و حقیقت کے متعلق پیدا ہوتے ہیں۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۱) میں لیا جائے جس کی اوپر متن میں تشریح کی گئی ہے، اور حضوری سے مراد وہ ادراک ہو جو اصل ہے یعنی کسی سابق احساس سے منقول نہیں ہے، تو پھر البتہ ہم یہ دعویٰ کر سکتے ہیں کہ ہمارے ارتسامات تو سب کے سب حضوری ہوتے ہیں، لیکن تصورات کوئی بھی حضوری نہیں ہوتے، سچ یہ ہے کہ اس مسئلہ میں میرے نزدیک لاک کو مدرسیہ (یہ لفظ کج بخشی میں مولویت کی طرح بدنام ہے م) نے گمراہ کیا، جن کی تمام طول و پل نزاعات کا منشا غیر متعین یعنی الفاظ و اصطلاحات کا استعمال ہوتا ہے، جس کی بدولت وہ اصل نقطہ بحث تک کہی نہیں پہنچتے، انہی لوگوں کا سافطی الجھاؤ پیچیدگی، اور ابہام، لاک کے یہاں بھی اس مسئلہ پر بہت سے دوسرے مسائل میں شروع سے آخر تک پایا جاتا ہے،

باب

امتلاف تصورات

ذہن میں جو مختلف خیالات یا تصورات آمدورفت کرتے ہیں ان کے مابین بدلتے ہوئے ایک ربط پایا جاتا ہے، اور ایک خیال کے ساتھ جو دوسرا خیال آتا ہے، تو وہ کسی نہ کسی حد تک مربوط و منضبط ہوتا ہے، جب ہم کسی زیادہ سنجیدہ غور و فکر یا گفتگو میں مشغول ہوتے ہیں، تو حقیقت اس قدر نمایاں ہو جاتی ہے کہ ایک بندھے ہوئے سلسلہ تصورات میں جہاں کوئی بے جوڑ خیال آیا فوراً کھٹک جاتا ہے، اور آدمی اس کو الگ کر دیتا ہے، انتہا یہ ہے کہ جس وقت ہم محض خیالی پلاؤ پچانے میں محو ہوتے ہیں، بلکہ اگر غور کیا جائے، تو خوابوں تک میں نظر آئیگا کہ یہاں بھی تخیل کی دوڑ بالکل بے سرو پا نہیں ہوتی، اور مختلف تصورات میں جو یکے با دیگر جڑے جاتے ہیں، ایک گونہ ربط موجود ہوتا ہے، پر اگر اندہ سے پر اگر اندہ گفتگو اگر تمہارے سامنے نقل کی جائے، تو اس کے مختلف اجزاء میں بھی کچھ نہ کچھ بندش نظر آجائے گی، یا جہاں تم کو اس قسم کی سرے سے کوئی بندش نہ معلوم ہوتی ہو، وہاں اگر اس شخص سے دریافت کرو جس کا سلسلہ گفتگو بے جوڑ ہو گیا ہے تو وہ خود بتائے گا، کہ ہاں اس کے دماغ میں درپردہ ایک اور خیال چکر لگا رہا تھا جس نے اس کو رفتہ رفتہ موضوع سخن سے الگ کر دیا، مختلف زبانیں اور

ایسی مختلف جن کی نسبت وہم و گمان نہیں کہ ان میں کبھی کوئی باہمی تعلق رہا ہے، ان تک کا یہ حال ہے کہ جو الفاظ مرکب سے مرکب تصورات کو ظاہر کرتے ہیں، وہ بھی آپس میں ایک طرح کی مطابقت رکھتے ہیں، یہ اس بات کا ایک قطعی ثبوت ہے، کہ مفرد تصورات، جن سے ان مرکب تصورات کی ترکیب ہوئی ہے، کسی نہ کسی ایسے عالمگیر اصول سے جکڑے ہوئے ہیں، جو تمام نوع انسان پر یکساں موثر ہے،

مختلف تصورات کی یہ باہمی وابستگی اگرچہ ایک نہایت ہی بدیہی امر ہے، جو کسی کی نظر سے پوشیدہ نہیں رہ سکتا، تاہم ایک فلسفی بھی ایسا نہیں جس نے اس وابستگی یا اتلاف کے تمام اصول کے احصاء و تضباط کی کوشش کی ہو، حالانکہ یہ موضوع ہر لحاظ سے مستحقِ بحث و اعتناء تھا، بہر حال میرے نزدیک تصورات کے باہمی ربط و اتلاف کے کل تین اصول ہیں، یعنی مماثلت، تقارنت (زمانی یا مکانی) اور علیت (علاقہ علت و معلول)

اس میں تو میں سمجھتا ہوں، کہ شک و شبہ کی کوئی گنجائش ہی نہیں، کہ اصول بالارابطہ تصورات کا کام دیتے ہیں، تصویر دیکھ کر قدرۃ اہل کی طرف خیال دوڑ جاتا ہے، کسی عبارت کے ایک حصہ کے ذکر سے خود بخود، دوسرے حصوں کی بحث و گفتگو چھڑ جاتی ہے، اور جب ہم کسی زخم کا خیال کرتے ہیں، تو مشکل ہی سے اس کی تحلیف کے خیال کو روک سکتے ہیں، رہی یہ بات کہ ان اصول کا جو احصاء ہم نے کیا ہے، وہ نام ہے یا نہیں، اور ان کے علاوہ کوئی اور اصول اتلاف موجود نہیں اس کا البتہ اس طرح ثابت کر دینا کہ مخاطب یا خود مدعی کو پوری پوری تشفی ہو جائے، مشکل کام ہے، ایسی صورتوں میں زیادہ سے زیادہ ہم جو کچھ کر سکتے ہیں وہ یہ ہے کہ بہت سی مثالوں کو نیکر احتیاط کے ساتھ اس اصول کی جانچ کریں، جو مختلف خیالات میں ایک کو دوسرے سے ربط

دیتا ہے، اور یہ اس وقت تک کرتے رہیں، جب تک ہمارا اصول ممکن حد تک کلی نہ بن جائے، صورتِ زیر بحث میں جس قدر زیادہ مثالوں کو ہم جانچتے ہیں اور جس قدر زیادہ احتیاط برتتے ہیں، اسی قدر اس بات کا یقین ہوتا جاتا ہے کہ ہمارا احصاء تام و کامل ہے،

لے مثلاً تقابل و تضاد بھی ایک رابطہٴ تصورات ہی، مگر اس کو تحلیل و مائمت کا مجموعہ قرار دیا جاسکتا ہے جب دو چیزوں میں تضاد ہوتا ہے، تو ایک سے دوسرے کی نفی ہوتی ہے، یا یوں کہو، کہ ایک دوسرے کی نفی کی علت ہوتی ہے، اور کسی شے کی نفی یا اعدام کا تصور اس کے سابق وجود کو مستلزم ہوتا ہے،



باب

افعالِ فہم کے متعلق تشکیلی مشبہات

فصل - ۱

جو چیزیں انسانی عقل و تحقیق کے دائرہ میں داخل ہیں، وہ قدرتی طور پر دو قسم کی ہو سکتی ہیں۔
 علاقہ تصورِ یہ اور امورِ واقعہ، پہلی قسم میں علوم ریاضی یعنی ہندسہ، حساب اور الجبرا وغیرہ ہر ذہن پر
 شامل ہے جس کا قطعی ہونا بدیہی یا برہانی ہے، مثلاً یہ حکم یا دعویٰ کہ زاویہ قائمہ کے مقابلے میں
 ضلع کا مربع بقیہ دو ضلعوں کے مربع کے برابر ہوتا ہے، دو شکلوں یا مربعوں کے باہمی علاقہ
 کا بیان ہے، اسی طرح جب یہ کہا جاتا ہے کہ پانچ کاتنگنائیں کے نصف کے برابر ہوتا ہے،
 تو اس سے بھی دعوے و دل کا باہمی علاقہ ظاہر ہوتا ہے، اس قسم کے جتنے احکام ہیں وہ کسی موجود
 خارجی پر موقوف و مبنی نہیں ہوتے بلکہ محض خیال کرنے سے معلوم و منکشف ہو جاتے ہیں، گو خارج
 میں کوئی دائرہ یا مثلث موجود نہ ہو، پھر بھی احکامِ اقلیدس کی قطعیت و یقین میں کوئی فرق نہیں آ سکتا،
 بخلاف قسم ثانی یعنی واقعات یا امورِ واقعہ کے، کہ وہ نہ تو اس برہانی طریقہ سے ثابت کئے جاسکتے
 ہیں اور نہ ان کی صداقت و واقعیت کی شہادت چاہے وہ کتنی ہی قوی کیوں نہ ہو، مذکورہ بالا نوعیت

کی ہوتی ہے، ہر امر واقعہ کے ضد یا خلاف کا امکان ہمیشہ اور ہر حال میں قائم رہتا ہے، کیونکہ اس سے کوئی تناقض نہیں لازم آسکتا، اور کسی واقعہ کی ضد کا تصور بھی ذہن اسی آسانی و صفائی کے ساتھ کر سکتا ہے، جس طرح کہ خود اس واقعہ کا مثلاً یہ امر کہ آفتاب کل نہ نکلے گا نہ قابل تصور ہے، اور اس سے زیادہ مستلزم تناقض ہے، کہ نکلے گا، لہذا اس کے بطلان پر کوئی برہان قائم کرنے کی کوشش کامیاب نہیں ہو سکتی، کیونکہ اگر کل آفتاب کا نہ نکلنا برہاناً باطل ہوتا، تو لازماً اسکو مستلزم تناقض ہونا چاہئے تھا، اور ذہن اس کا سرے سے صاف طور پر تصور ہی نہیں کر سکتا تھا،

اس لئے یہ بات یقیناً قابل تحقیق اور لائق بحث ہے کہ اس شہادت و ثبوت کی کیا نوعیت ہے، جس کی بنا پر ہم اپنے حافظہ و حواس سے ماورائی شے کی واقعیت و موجودگی کا یقین کرتے ہیں؟ یہ خیال رکھنا چاہئے کہ فلسفہ کے اس حصہ پر چونکہ متقدمین و متاخرین دونوں نے بہت کم توجہ کی ہے اس لئے ایسی اہم بحث میں ہمارے شبہات و مسامحات زیادہ قابل معافی ہونگے، کیونکہ ہم کو بلا کسی رہنمایا نشان ہدایت کے ان دشوار راہوں سے گزرنا ہے، نیز ان شبہات و مسامحات سے ایک نفع یہ بھی ہوگا کہ لوگوں میں تجسس پیدا ہوگا، اور اس جاہد یقین و اعتقاد کی بجائے ہوگی، جو ہر قسم کی آزادانہ بحث و تحقیق کے حق میں زہر ہے، عام فلسفہ کے کسی نقص و کمزوری کی پردہ میں سمجھتا ہوں کہ کوئی حوصلہ شکن بات نہیں ہے، بلکہ اس ذریعہ سے آدمی کو زیادہ مکمل اور تشفی بخش اصول کے دریافت کرنے کی تحریص و ترغیب ہوتی ہے،

امور واقعہ کے متعلق تمام استدلالات علاقہ علت و معلول پر مبنی نظر آتے ہیں، صرف اسی ایک علاقہ کی وساطت سے ہم حافظہ و حواس کی حدود و شہادت سے آگے بڑھ سکتے ہیں، اگر تم کسی سے پوچھو کہ وہ ایک ایسے واقعہ پر کیوں یقین رکھتا ہے، جو اس کے سامنے نہیں ہے، مثلاً یہ کہ اس کا دوست فرانس میں ہے، تو وہ اس کی جو وجہ بیان کرے گا، وہ خود ایک دوسرا

واقعہ ہوگی، یعنی یہ کہ اس کا کوئی خط آیا ہے یا اس کے اس عزم و ارادہ کی پہلے سے اطلاع تھی ایک شخص کو کسی غیر آباد جزیرہ یا صحرائین کوئی گھڑی یا شین پڑی ملتی ہے تو فوراً اس نتیجہ پر پہنچ جاتا ہے کہ کبھی نہ کبھی یہاں انسان کا گذر ہوا ہے، غرض واقعات کے متعلق ہمارے تمام استدلالات اسی نوعیت کے ہوتے ہیں، یعنی ہمیشہ یہ مفروض ہوتا ہے، کہ موجودہ واقعہ میں، اور اس واقعہ میں جو اس سے مستنبط کیا گیا ہے، ایک رابطہ ہے، کیونکہ اگر ان میں کوئی چیز رابطہ نہ ہوتی، تو یہ اب قطعاً غیر یقینی اور نا استوار ہوتا، تاریکی میں کوئی با معنی آواز یا علاقہ گفتگو سنکر ہم کو یقین ہو جاتا ہے کہ کوئی شخص موجود ہے، کیونکہ اسی لئے کہ ایسی آواز یا گفتگو انسان ہی کی خاص ساخت اور ہیئت کذائی کی معلول ہوتی ہے، اور اس کے ساتھ مخصوص رابطہ رکھتی ہے، اسی طرح کے دیگر استدلالات کی بھی اگر ہم تحلیل کریں تو پتہ چل جائے گا، کہ سب کی بنیاد علت و معلول ہی کے علاقہ پر ہے، اور بواسطہ یا بلا واسطہ قریب یا بعید کسی نہ کسی صورت میں یہ علاقہ موجود ہے، حرارت اور روشنی ایک ہی شے یعنی آگ کے دو مختلف نتائج میں ہیں، اور اس لئے ان میں سے ایک کا دوسرے سے بجا طور پر استنباط کیا جاسکتا ہے،

لہذا اگر ہم اس شہادت کی حقیقت و نوعیت کے بارے میں طینان حاصل کرنا چاہتے ہیں، جو واقعہ کے متعلق یقین پیدا کرتی ہے تو ہم کو اس کی تحقیق کرنی چاہئے، کہ علت و معلول کے علم تک ہم کیسے پہنچتے ہیں،

میرا کلی دعویٰ ہے جس میں کسی اشتنا کی گنجائش نہیں کہ علاقہ علت و معلول کا علم کسی ایک مثال میں بھی ہم کو قیاسی استدلال سے نہیں حاصل ہوتا، بلکہ اس کا ماخذ تمام تر صرف یہ تجربہ ہے کہ ہم خاص خاص چیزوں کو ہمیشہ ایک دوسرے سے وابستہ و مربوط پاتے ہیں، تم کسی شخص کے سامنے چاہے وہ فطرۃً کٹا ہی ذہین و طباع کیون نہ ہو، ایک بالکل نئی چیز پیش کر دو، پھر دیکھو کہ اس چیز کے

نفس محسوس صفات پر غور و خوض میں وہ لاکھ سہارے اور اپنی ساری وقت نظری صرف کر دے
لیکن ان سے کسی علت و معلول کا پتہ وہ ہرگز نہ لگا سکے گا، فرض کرو کہ انسان کی عقلی قوتیں دین
اول ہی سے بالکل کامل و اتم ہوتیں، پھر بھی وہ پانی کے رقیق و شفاف ہونے سے یہ نتیجہ نہیں
نکال سکتا تھا کہ اس میں غرق ہونے سے دم گھٹ جائیگا، اور نہ آگ کی روشنی و حرارت سے
یہ اخذ کر سکتا تھا کہ یہ جلا کر خاک کر دے سکتی ہے، غرض کوئی شے محض اپنے صفات محسوسہ کی
بنا پر نہ تو ان عقل کا پتہ دے سکتی ہے، جیسے وہ وجود میں آئی ہے، نہ ان معلولات کا جو خود اس سے
ظاہر ہو سکتے ہیں، اور نہ ہماری عقل بلا اعانت تجربہ کسی وجود یا امر واقعی کی نسبت کوئی نتیجہ
نکال سکتی ہے،

یہ دعویٰ کہ علت و معلول کا علم عقل نہیں، بلکہ تجربہ سے حاصل ہوتا ہے، اس کو ان چیزوں
کے بارے میں تو ہر شخص بلا تامل تسلیم کر لیگا، جن کی نسبت اتنا یاد ہے کہ وہ کہیں ہمارے لئے
قطعاً نامعلوم تھیں، کیونکہ اس صورت میں ہم کو یہ بھی یاد ہوگا کہ پہلے پہل کے علم میں ہم ان کی بات
کوئی پیشین گوئی نہیں کر سکتے تھے، سنگ مرمر کے دو چکنے ٹکڑے کسی ایسے شخص کے سامنے
رکھ دو، جس کو فلسفہ طبعی سے کوئی لگاؤ نہ ہو، تو وہ کہیں نہ جان سکے گا کہ یہ ایک دوسرے سے
اس طرح چپک جاسکتے ہیں کہ انکو خط مستقیم میں جدا کرنے کے لئے سخت زور لگانا پڑے گا، بخلاف
اس کے پہلو سے الگ کر لینے میں کوئی زحمت نہ ہوگی، نیز جو واقعات عام تجربات فطرت کے
ساتھ کم مائلت رکھتے ہیں، ان کی نسبت بھی ہر آدمی بلا تامل اعتراف کر لیگا کہ ان کا علم بھی صرف
تجربہ ہی سے حاصل ہوتا ہے، کوئی شخص نہیں سمجھتا کہ بارود کے دھماکے یا مٹی کی پتھر کی کشش کا علم قیسی لائل سے
ممکن تھا اسی طرح جب کوئی شے کسی پیچیدہ مشین یا اجزا کی مخفی ساخت و ترکیب کی معلول ہو، تو
ہم کو یہ مان لینے میں کوئی پس و پیش نہیں ہوتا کہ یہاں ہمارا سارا علم تجربہ پر مبنی ہے، کون دعویٰ

کر سکتا ہے، کہ وہ اس امر کی اہلی و انتہائی وجہ بیان کر سکتا ہے، کہ دودھ یا روٹی انسان کی غذا ہو نہ کہ شیر کی،

لیکن جن واقعات سے ہم یوم بیدارش سے مانوس ہیں، جو عام فطرت کے ساتھ مناسبت رکھتے ہیں، اور جن کی نسبت خیال کیا جاتا ہے کہ وہ اجزا کی کسی مخفی و پیچیدہ ساخت نہیں، بلکہ شیا کی معمولی و محسوس صفات کے نتائج ہیں، اُن کے متعلق البتہ پہلی نظر میں ہمارے اصولِ بالا کی تصدیق میں تامل ہو سکتا ہے، کیونکہ اس صورت میں یہ خیال کر لینا بالکل ممکن ہے، کہ ان نتائج یا معلومات کا ہم بلا سابق تجربہ کے محض اپنی عقل سے پتہ لگا سکتے تھے، مثلاً ہم دنیا میں آتے ہی دفعۃً اس نتیجہ پر پہنچ جاسکتے تھے، کہ بیرڈ کے ایک گیند کی ٹکڑے سے دوسرے میں حرکت پیدا ہو جائیگی اور اس یقین کا اعلان کرنے میں ہم کو کسی قسم کے انتظار کی ضرورت نہ پڑتی، بات یہ ہے، کہ عادت کا تسلط ایسا زبردست ہے کہ جب وہ بہت زیادہ مستحکم ہو جاتی ہے، تو نہ صرف ہمارے فطری جبل پر پردہ ڈال دیتی ہے، بلکہ خود بھی نظر سے اوجھل ہو جاتی ہے، اور صرف اس بنا پر غیر موجود معلوم ہونے لگتی ہے، کہ اس کا وجود ہم پر چھا گیا ہے،

لیکن امید ہے کہ ذیل کی چند تشریحات سے پوری تشفی ہو جائے گی، کہ بلا اشتنا ہر قسم کے قوانین فطرت و انحالِ جسم کا علم تجربہ اور صرف تجربہ ہی سے حاصل ہوتا ہے، اگر ہمارے سامنے کوئی شے پیش کی جائے، اور کہا جائے کہ گذشتہ تجربہ کو ملحوظ رکھے بغیر بتاؤ، کہ اس سے کیا نتائج ظاہر ہونگے، تو میں پوچھتا ہوں کہ ایسی صورت میں ہمارا ذہن کیسے چل سکتا ہے؟ سو اس کے کہ زبردستی کسی قسم کو اپنے تخیل سے گڑھکر اس شے کا معلول قرار دیدے، جس کو عقلی استدلال و قیاس سے کوئی تعلق نہیں ہو سکتا، اصل یہ ہے کہ ذہن چاہے جتنی باریک بینی و مونشگانی سے کام لے، مگر یہ اس کے بس سے قطعاً ہر ہے، کہ کسی پیش کردہ علت کا معلول تخیل سے گڑھ کر بتا دے سکے، کیونکہ معلول

علت سے بالکل ایک جداگانہ شے ہوتی ہے، اور اسی لئے اس کا پتہ خود علت کے اندر کسی طرح نہیں چاہکتا، بلکہ زمین ایک گیند سے دوسرے میں حرکت کا پیدا ہونا، پہلے گیند کی حرکت سے ایک بالکل جداگانہ واقعہ ہے، اور پہلے واقعہ میں کوئی ایسی بات نہیں جو دوسرے کے وقوع کا کچھ بھی پتہ دے سکے، پھر یا کسی دہات کا کوئی ٹکڑا اگر اوپر پھینکا جائے، اور کوئی روکتا ہو تو وہ فوراً نیچے گر پڑتا ہے لیکن اگر اس واقعہ کو قیاسی نتیجہ سمجھا جائے، تو میں پوچھتا ہوں کہ کیا پھر میں کوئی بھی ایسی چیز پائی جاتی ہے جس کی بنا پر ہم اس کے اوپر یا کسی اور جانب جانے کے بجائے صرف نیچے ہی گرنے کے تخیل پر مجبور ہوں،

اور جس طرح عاداتِ طبعی میں، پہلے پہل بلا تجربہ سابق کسی خاص معلول کا تخیل محض اختراع و زبردستی ہے، بالکل اسی طرح علت و معلول کے مابین اس مفروضہ رابطہ یا لزوم کو بھی محض زبردستی ہی سمجھنا چاہئے جو دونوں کو باہم جکڑے رکھتا ہے، اور یہ ناممکن کر دیتا ہے، کہ کسی خاص علت سے بجز ایک خاص معلول کے کچھ اور ظاہر ہو سکے، مثلاً جب میں دیکھتا ہوں، کہ بلیز کا ایک گیند دوسرے کی طرف سیدھا جا رہا ہے، تو فرض کرو، کہ اتفاقاً میرے ذہن میں یہی آجائے کہ اس کے ٹکڑے دوسرا گیند حرکت کرنے لگیگا، پھر بھی کیا میں یہ تخیل نہیں کر سکتا، کہ اس ٹکڑے سے دوسرے گیند کی حرکت کے علاوہ اور بھی سیکڑوں مختلف نتائج پیدا ہو سکتے تھے؟ کیا یہ ممکن نہیں ہے کہ ٹکڑا اگر دونوں گیند رک جائیں؟ یا پہلا گیند سیدھا پیچھے کی جانب لوٹ پڑے؟ یا دوسرے کے اوپر ہو کر کسی طرف نکل جائے؟ یہ سارے مفروضات یکساں طور پر قابل تصور ہیں، لہذا ہم کو کیا حق پہنچتا ہے، کہ ان میں سے کسی ایک کو دوسروں پر ترجیح دین حالانکہ وہ ان کے مقابلہ میں کچھ زیادہ قابل تصور نہیں ہے؟ غرض ہمارا کوئی قیاسی استدلال اس ترجیح کی بنیاد نہیں بن سکتا،

خلاصہ یہ کہ ہر معلول چونکہ علت سے ایک جداگانہ واقعہ ہوتا ہے، اس لئے نفس علت کے اندر اس کا سرخ نہیں لگ سکتا، اور قبل از تجربہ کسی خاص معلول کا تخیل و اختراع سراسر فرضی ہوگا، اس تخیل سے اگر اتفاقاً ذہن صحیح معلول کی طرف منتقل بھی ہو جائے، تاہم علت و معلول کا باہمی ارتباط فرضی ہی رہیگا، کیونکہ ہمیشہ بہت سے اور ایسے معلومات کا امکان بہر حال قائم رہیگا، جو عقل کے سبب یکساں اور فطری ہونگے، لہذا بلا تجربہ و مشاہدہ کی مدد کے کسی ایک ہی واقعہ کی تعین یا کسی خاص علت و معلول کا استنباط، ایک مہمل ادعا ہے،

یہی سبب ہے کہ کسی مفیدہ و سنجیدہ فلسفی نے کبھی کسی طبعی عمل کی انتہائی علت بتانے کا دعویٰ نہیں کیا، نہ اس قوت کی صاف توضیح کی، جو کسی خاص معلول کو پیدا کرتی ہے، یہ ایک مسلم امر ہے کہ انسانی عقل کی انتہائی جدوجہد صرف یہ ہے، کہ حوادثِ طبعی کے اصول کو زیادہ صاف و سادہ بنادے، اور تخیل، تجربہ اور مشاہدہ سے استدلال کر کے سیکڑوں جزئی معلومات کو چند کلی علتوں میں تحلیل کر دے، باقی رہا خود ان کلی علتوں کی علت کا معلوم کرنا، تو یہ کوشش عبث ہے، ہم کبھی اس قابل نہیں ہو سکتے کہ علت لعل کی کسی خاص توجیہ و عقدہ کشائی سے اپنی تشفی کر سکیں، کیونکہ انتہائی اصول و مبادی کا دروازہ انسانی تحقیق و تجسس کے لئے قطعا بند ہے، کوشش ثقل، انصاف، اجزاء، حرکت دفع وغیرہ بس یہی کائناتِ فطرت کے وہ آخری اصول و علل خیال کئے جاسکتے ہیں، جہاں ہمارے علم و انکشاف کی رسائی ختم ہو جاتی ہے، اور اگر ہم اپنی تحقیق و استدلال سے جزئی واقعات و حوادث کو ان عام و کلی اصول تک پہنچا دیں، تو ہماری مسرت و کامیابی کے لئے اتنا ہی کافی ہے، مکمل سے مکمل فلسفہ طبعی صرف یہ کرتا ہے، کہ ہمارے جہل کو ذرا اور آگے بڑھا دیتا ہے، جس طرح کہ مکمل سے مکمل فلسفہ اخلاق یا مابعد الطبیعیات کا صرف یہ کام ہوتا ہے، کہ اس جہل کے وسیع تر حصوں پر سے پردہ اٹھا دیتا ہے، غرض کہ تمام فلسفہ کا حاصل انسانی کمزوری

اور نامیائی کا تماشہ و مشاہدہ ہے جس سے باوجود کوششِ احتراز ہم کو ہر بھر کر برابر دوچار ہونا پڑتا ہے، علم ہندسہ بھی اپنی اعانت سے فلسفہ طبعی کے اس عیب کو نہیں دور کر سکتا، نہ باوجود اپنی قطعیت و استواری کی شہرت کے جس کا بجا طور پر وہ سختی ہے، ہم کو انتہائی غل کے پردہ اسرار تک پہنچا سکتا ہے، کیونکہ استعمالی ریاضیات کا ہر شعبہ اس فرض سے شروع ہوتا ہے، کہ فطرت خدہ بندھے ہوئے قوانین کے ماتحت عمل کرتی ہے؛ اور استدلالِ مجروحہ کے استعمال کی صرف اتنی غرض ہوتی ہے، کہ یا تو ان قوانین کے علم و انکشاف میں وہ تجربہ کے معین ہوں، یا جزئیات پر ان قوانین کا جو کچھ اثر ہوتا ہے، اس کا تعین کر دین، بشرطیکہ یہ اثر کسی متعین بعد و مقدار پر موقوف ہو، مثلاً تجربہ سے ایک قانونِ حرکت یہ دریافت ہوا ہے، کہ کسی متحرک جسم کی قوتِ حرکت، اس کی صلابت و رفتار کی نسبت مرکبہ کے برابر ہوتی ہے جس سے لازمی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ تھوڑی قوت بڑی سے بڑی مزاحمت کو دور یا وزنی سے وزنی شے کو اٹھا سکتی ہے بشرطیکہ کسی تدبیر یا مشین سے اس قوت میں ہم اس قدر اضافہ کر دیں، کہ اس وزن یا مزاحمت سے بڑھ جائے، اب ہندسہ یہ کرتا ہے، کہ کسی مشین کے تمام اجزاء و اسٹیکل کی مساحت و مقدار ٹھیک ٹھیک متعین کر کے ہم کو اس قانون کے استعمال میں مدد دیتا ہے، لیکن نفسِ قانون کا انکشاف تمام تر تجربہ ہی پر مبنی ہوتا ہے، اور دنیا کے سارے استدلالِ مجروحہ مل کر بھی خود اس انکشاف کی طرف ایک قدم رہنمائی نہیں کر سکتے تھے، اگر ہم صرف قیاس پر بس کریں، اور کسی شے کو مشاہدہ و تجربہ سے جدا کر کے، فقط اس کی محسوس انفرادی حیثیت کو سامنے رکھیں، تو یہ کہی اپنے سے کسی ایسی مختلف چیز کا تخیل نہیں پیدا کر سکتی، جس کو ہم معلول کہتے ہیں، چہ جائے کہ انکے مابین کسی ناممکن لافضائے رابطہ کا پتہ دے، باقی وہ آدمی تو کچھ بہت ہی عجیب و غریب عقل کا ہونا چاہئے، جو خالی عقل و قیاس سے یہ مان لے، کہ تو گر گرمی سے پیدا ہوتا ہے، اور برف سردی سے، درنہاں کیونکہ وہ پہلے سے ان خوا

سے قطعاً ناواقف تھا،

فصل - ۲

لیکن شروع میں جو سوال پیش کیا گیا تھا، اس کا ہم کو اب تک اوپر کی بحث سے کوئی ایسا جواب نہیں ملا، جو کچھ بھی تشفی بخش ہو، بلکہ ہر کشائش ایک نیا عقدہ پیدا کر دیتی ہے، جو پہلے سے کم مشکل نہیں ہوتا، اور ہمارے تجسس و استدراک کو آگے بڑھا دیتا ہے، جب یہ پوچھا جاتا ہے کہ امور واقعہ سے متعلق ہمارے استدلالات کی نوعیت کیا ہے؟ تو صحیح جواب یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ علاقہ علت و معلول پر مبنی ہیں، پھر جب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس علاقہ علت و معلول سے متعلق ہمارے استدلالات استنباط کی کیا بنیاد ہو تو ہمسکا ایک لفظ میں جواب یہ ہو سکتا ہے کہ تجربہ، لیکن اگر ہم اپنی شوشگانی کو ذرا اور آگے بڑھا کر دریافت کریں، کہ خود تجربہ سے ماخوذ نتائج کا کیا مٹی ہے؟ تو یہ ایک نیا سوال ہوگا، جو اور زیادہ مشکل و پیچیدہ ہے، فلاسفہ جو اپنے نزدیک عقل و دانش کی سب سے اونچی فضا میں پرواز کرتے ہیں، ان کو اس وقت لوہے کے چنے چبانا پڑتے ہیں، جب کسی متبحر شخص سے سابقہ پڑ جاتا ہے، جو ان کو پناہ کے ہر گوشہ سے بھگا بھگا کر بالآخر ایسے شش و پنج میں ڈال دیتا ہے کہ کوئی راستہ نہیں سوچتا، اس سے بچنے کی بہترین تدبیر یہ ہے، کہ ہم اپنے ادعا و بلند آہنگی کو کم کریں، اور اعتراف پڑنے سے پہلے ہم خود اہل دشواری کو معلوم کر کے اس کا اعتراف کر لیں، لاعلمی کا یہ اعتراف خود ایک فضیلت ہوگی،

لہذا میں یہاں بھی آسان راستہ اختیار کرتا ہوں، اور مذکورہ بالا سوال کا سبلی جواب دوں گا، یعنی علت و معلول کے افعال کا تجربہ ہو چکنے کے بعد بھی میں کہوں گا، کہ اس تجربہ سے جو نتائج ہم نکالتے ہیں وہ استدلال یا اور کسی عمل فہم پر مبنی نہیں ہوتے، ذیل میں اسی جواب کی توضیح دو

تائید کرنی ہے،

یہ تو ماننا ہی پڑیگا کہ قدرت نے اپنے حویم اسرار سے ہم کو بہت دور رکھا ہے، اور ہمارے علم کو اشیا کے صرف چند سطحی صفات و کیفیات سے آگے نہیں بڑھنے دیتی، اور ان اصول و قوی کو ہم سے یکسر پنهان رکھتی ہے، جن پر ان اشیا کی تاثیر موقوف و منحصر ہوتی ہے، مثلاً حواس سے روٹی کے رنگ، وزن اور گداز ہونے کا علم ہو جاتا ہے، لیکن اس روٹی میں جنم انسان کے بقا و تغذیہ کی صفات کہاں سے آگئیں، اس کا پتہ نہ حواس سے چل سکتا ہے اور نہ عقل سے، دیکھنے یا چھونے سے اجسام کی نفس حرکت معلوم ہو جاتی ہے، لیکن اس عجیب و غریب قوت کا جو کسی متحرک جسم میں حرکت کو برابر قائم رکھتی ہے، اور اس وقت تک اس سے زائل نہیں ہوتی، جب تک کہ کسی دوسرے جسم میں منتقل نہ ہو جائے، ہم بعید سے بعید تخیل بھی نہیں قائم کر سکتے، مگر اس کیفیت پر بھی جن چیزوں میں ہم کو ایک ہی طرح کے صفات محسوسہ نظر آتے ہیں، ہم سمجھ لیتے ہیں کہ ان کی اندرونی قوتیں بھی ایک ہی ہیں، اور ان سے اسی قسم کے نتائج کی توقع رکھتے ہیں، جن کا پہلے تجربہ ہو چکا ہے، اگر ایک ایسی چیز ہمارے سامنے پیش کی جائے جو شکل و صورت ہر لحاظ سے اس روٹی کی سی ہو، جس کو ہم اب تک کھاتے رہے ہیں، تو ہم اس کے کھانے میں کوئی پس و پیش نہ کریں گے، اور پہلے ہی سے یقین کرینگے کہ یہ ہمارے جسم کے بقا و تغذیہ کا کام دیگی، ذہن یا خیال کا یہی وہ عمل ہے جس کی اصل کو دریافت کرنا ہے، اتنا تو ہر شخص جانتا ہے کہ صفات محسوسہ، اور قواسفہ میں کوئی معلوم رابطہ نہیں پایا جاتا، اور ذہن ان صفات و قوی کے مابین دائمی لزوم و اتصال کا جو نتیجہ نکالتا ہے، وہ کسی ایسی چیز پر مبنی نہیں ہوتا، جس پر خود یہ صفت دلالت کرتے ہوں یا جو ان کی ماہیت میں داخل ہو، باقی رہا پچھلا تجربہ تو وہ زیادہ سے زیادہ صرف ان جزئی مثالوں کے بارے میں علم و یقین پیدا کر سکتا ہے، جو پہلے کبھی تجربہ میں آئی تھیں

لیکن اس تجربہ کو آئندہ اُن دیگر جزئیات تک وسعت دینے کا ہم کو کیا حق حاصل ہے جن کی نسبت بہت سے بہت ہم یہ جانتے ہیں کہ بظاہر یکساں ہیں، بس اسی سوال کے جواب پر محکوم اصرار ہے، بیشک جو روٹی میں نے پہلے کھائی تھی، اس نے غذا کا کام دیا تھا، یعنی ایک جسم جو فلاں فلاں صفات رکھتا تھا، اس میں اس خاص وقت میں تغذیہ کی یہ مخفی قوت بھی پائی جاتی تھی، لیکن اس سے یہ نتیجہ کیسے نکلتا ہے کہ اس قسم کی دوسری روٹی دوسرے وقت بھی غذا کا کام دے گی، اور اس طرح کے صفات محسوسہ کے ساتھ ہمیشہ لازماً اسی طرح کی مخفی قوت تغذیہ پائی جانی چاہئے، یہ لزوم کسی طرح ثابت نہیں ہوتا، تاہم کم از کم اتنا ماننا ہی پڑے گا کہ ذہن اس قسم کا لزومی نتیجہ بہر حال نکالتا ہے، اور ایک خاص عمل فکر و استنباط سے کام لیتا ہے، جو فی نفسہ توجیہ و تشریح کا محتاج ہے، یہ بات کہ مجھے تجربہ سے معلوم ہے، کہ فلاں شے سے ہمیشہ فلاں نتیجہ ظاہر ہوا ہے، اور یہ دعویٰ کہ دوسری چیزیں جو دیکھنے میں ایسی ہی ہیں، ان سے بھی آئندہ یہی نتائج ظاہر ہوں گے، دونوں ایک چیز نہیں ہیں، ہاں اگر تم چاہو، تو اس حد تک البتہ میں روادار ہوں گا، کہ دوسرا قضیہ پہلے سے بجا طور پر مستنبط ہو سکتا ہے، جیسا کہ میں جانتا ہوں، کہ قطعاً ہمیشہ ہوتا ہے، لیکن اگر تم اصرار کرو، کہ یہ استنباط کسی سلسلہ استدلال پر مبنی ہے، تو میں خواہش کروں گا، کہ ذرا وہ استدلال بتاؤ دو کہ کیا ہے، ظاہر ہے، کہ ان دو قضیوں میں کوئی بدیہی لزوم تو ہے نہیں، اس لئے اگر اس استنباط کی بنیاد، مدلل کسی حجت و استدلال پر ہے، تو کوئی ایسا واسطہ درکار ہوگا، جس کی مدد سے ذہن ایک دوسرے تک پہنچ سکے، یہ واسطہ کیا ہے، مجھ کو اعتراف ہے کہ اس کا معلوم کرنا میری سمجھ سے باہر ہے، البتہ ان لوگوں پر اس کا بتانا واجب ہے، جو نفس اس کے وجود کے مدعی ہیں اور کہتے ہیں، کہ امور واقعیہ سے متعلق تمام نتائج اسی سے ماخوذ ہوتے ہیں،

اگر بہت سے دقیق النظر و لائق فلاسفہ نے اپنی تحقیقات کا رنخ ادھر پھیر دیا، اور ان میں سے کوئی کسی ایسے رابطہ یا واسطہ کا سراغ نہ پاسکا، جو اس استنباط میں معین فہم ہو، تو یقینی ہے کہ آگے چل کر ہمارا یہی سہلی جواب ہر طرح تنفی بخش ثابت ہوگا، لیکن چونکہ یہ سوال بالکل نیا ہی، اس لئے ممکن ہے، کہ ہر شخص اپنی رسائی ذہن پر اتنا بھروسہ کرنے میں جھپکے، کہ چونکہ اسکو کوئی استدلال نہیں ملتا لہذا وہ واقعتاً بھی نہیں موجود ہے، اس بنا پر ضروری ہے کہ ایک اور دستور مرحلہ کو طے کرنے کی بہت کچھ جائے، وہ یہ کہ علم انسانی کے ایک ایک شعبہ کو لیکر دکھلا دیا جائے کہ ان میں سے کوئی بھی اس قسم کا استدلال نہیں پیش کر سکتا،

تمام ممکن استدلالات کی دو قیمیں ہو سکتی ہیں، استدلال برہانی جو علاقائی تصورات سے تعلق رکھتا ہے، اور استدلال اخلاقی، جو امور واقعہ سے متعلق ہوتا ہے، یہ بدانتہ معلوم ہے کہ زیر بحث مسئلہ میں برہانی دلائل کی کوئی گنجائش نہیں، کیونکہ عمل فطرت میں تغیر ممکن ہے، اور یہ ہو سکتا ہے کہ ایک شے جو بظاہر ان چیزوں کے مماثل ہے، جن کا تجربہ ہو چکا ہے، پہلے سے بالکل مخالفت یا متضاد نتائج ظاہر کرے، کیا یہ واضح طور پر تصور میں نہیں آسکتا، کہ ایک ایسی چیز بادل سے گرے جو اور ہیرت سے برت کی سی ہو، لیکن مزہ نہک کا ہو یا چھونے سے آگ کی طرح گرم محسوس ہو؟ کیا اس سے زیادہ کوئی شے فی نفسہ قابل فہم ہو سکتی ہے، کہ دسمبر و جنوری میں درخت سرسبز ہونگے، اور مئی و جون میں پت جھاڑ ہوگا؟ غرض جو چیز قابل فہم ہے اور جس کا واضح طور پر تصور کیا جاسکتا ہے، وہ نہ تو مستلزم تناقض ہوتی ہے، اور نہ کبھی برہانی دلیل یا مجرہ قیاسی استدلال سے اس کو باطل کیا جاسکتا ہے، لہذا اگر ہم برہانے دلائل اپنے گذشتہ تجربہ پر اعتماد کرتے ہیں، اور اس تجربہ کو مستقبل پر حکم کا معیار قرار دیتے ہیں، تو ظاہر ہے، کہ یہ دلائل صرف ظنی دلائل ہو سکتے ہیں، یا یوں کہو کہ جنکا تعلق تقسیم بالا کے مطابق، امور واقعہ سے ہوتا ہے، لیکن امور واقعہ کے متعلق استدلال کی جو نوعیت ہوتی ہے

اس کی نسبت اگر ہماری تشریح کو درست و تشفی بخش مان لیا جائے، تو معلوم ہوگا کہ اس طرح کی کوئی دلیل نہیں ہے، ہم اوپر کہہ آئے ہیں کہ وجود یا امور واقعہ کے متعلق جتنے دلائل ہوتے ہیں وہ سب علاقہ علت و معلول پر مبنی ہوتے ہیں، ہم کو اس علاقہ کا علم تا متر تجربہ سے حاصل ہوتا ہے اور تجربی نتائج کی بنیاد تا متر اس فرض پر ہوتی ہے کہ مستقبل ماضی کے مطابق ہوگا، اب اگر ہم خود اس آخری فرض کو فنی دلائل یعنی ان دلائل سے ثابت کرنے کی کوشش کریں جو وجود سے تعلق رکھتے ہیں تو کھلا ہوا دور لازم آتا ہے، اور ماہہ النزاع شے کو مسلم مان لینا پڑتا ہے،

اصل یہ ہے کہ تجربہ سے جتنے استدلالات کئے جاتے ہیں، وہ سب کے سب اس مماثلت پر مبنی ہوتے ہیں جو ہم کو موجودات فطرت میں نظر آتی ہے، اور جس کی وجہ سے یہ توقع پیدا ہو جاتی ہے کہ ان سے آئندہ بھی اسی طرح کے نتائج ظاہر ہونگے جیسے کہ پہلے ہوتے رہے ہیں، اور اگرچہ مجرما یا مجنون آدمی کے کوئی شخص تجربہ کی سند میں کلام نہیں کر سکتا، نہ حیات انسانی کے اس عظیم رہنما کا انکار ممکن ہے، تاہم ایک فلسفی کے لئے کم از کم اتنا تجسس یقیناً جائز ہوگا، کہ وہ انسانی فطرت کے اس اصول کی جانچ کرے، جس کی بنا پر تجربہ کو ایسی قوی سند حاصل ہے، اور جس کی بدولت ہم اس ثلث سے جو قدرت نے چیزوں میں ودیعت کی ہے، نفع اٹھا سکتے ہیں، جو علتیں یکساں و مماثل نظر آتی ہیں، ہم ان سے یکساں ہی نتائج کی توقع کرتے ہیں، بس یہی ہمارے تمام تجربی استنباط کا پھل ہے اب ظاہر ہے کہ اگر یہ استنباط خالی عقل و قیاس پر مبنی ہوتا، تو پہلی ہی بار اور ایک ہی مثال کے تجربہ سے اتنا بختہ و کمل ہو جاتا، جتنا کہ ایک طویل سلسلہ تجربات کے بعد جا کر ہوتا ہے، لیکن حقیقت حال بالکل برعکس ہے، انڈون سے زیادہ کوئی چیز یا ہم مماثل نہیں ہوتی، تاہم صرف اس ظاہری مماثلت کی بنا پر کوئی شخص نہیں توقع کرتا، کہ ان سب کی لذت یکساں ہوگی، بلکہ ایک ہی طرح کے مثل تجربات کے طویل سلسلہ کے بعد جا کر کہیں یہ ہوتا ہے کہ کسی جزئی واقعہ کے متعلق قطعی اعتماد و یقین

پیدا ہوتا ہے، اب بتاؤ کہ وہ عمل استدلال کہاں گیا، جس کی بنا پر ایک مثال سے جو نتیجہ نکالا جاتا ہے، وہ بالکل اسی طرح کی سو مثالوں سے نکالے ہوئے نتیجہ سے اس درجہ متفاوت ہوتا ہے؛ اس سوال کے پیش کرنے سے میرا مقصود اطلاع و اعلام کے ساتھ، اشکالات کو بھی سامنے کر دینا ہے، غرض محکمہ نہ تو زیر بحث نوعیت کا کوئی استدلال واقعا ملتا ہے، اور نہ میں اس کا تخیل ہی کر سکتا ہوں، تاہم اگر کوئی صاحب براہ کرم اس استدلال کا پتہ دے سکتے ہوں، تو میرا ذہن قبول حق کے لئے کھلا ہے، اگر یہ کہا جائے کہ صفات محسوسہ اور قوائے مخفیہ کے مابین کسی خاص رابطہ کا استنباط بہت سے تجربات کی یکسانی پر مبنی ہوتا ہے، تو یہ میرے نزدیک اصل اشکال کو صرف دوسرے لفظوں کا جامہ پہنا دیتا ہے، اصل سوال اب بھی قائم رہتا ہے، کہ آخر وہ عمل استدلال کیا ہے جس پر اس استنباط کی بنا ہے، وہ واسطہ اور درمیانی تصورات کہاں ہیں، جو بالکل دو مختلف و متباعد قضایا میں ربط پیدا کرتے ہیں؛ اس اعتراف سے تو بہر حال چارہ نہیں، کہ رنگ اور گداز وغیرہ ہونے کے جو محسوس صفات روٹی میں پائے جاتے ہیں، ان میں اور بقا، جسم و تغذیہ کی مخفی قوتوں میں بالذات کوئی ربط نہیں نظر آتا، ورنہ ان صفات محسوسہ کے دیکھتے ہی اول نظر میں بلا کسی سابق تجربہ کے ہم کو قوائے مخفیہ کا بھی علم ہو جاتا، جو فلاسفہ کے خیالی اور صریحی واقعات و دونوں کے سرسرخلاف ہے، غرض اشیاء کے افعال و قوی سے ہم فطرۃ جاہل ہیں، اب بحث یہ ہے، کہ تجربہ اس فطری جہل کی کیونکر تلافی کرتا ہے، تجربہ سے ہم کو صرف ان یکسان نتائج کی ایک تعداد کا علم ہو جاتا ہے، جو خاص خاص چیزوں سے ظاہر ہوئے ہیں، اور یہ کہ ان چیزوں میں فلان فلان وقت فلان فلان قسم کی قوت پائی جاتی تھی، پھر جب انہی صفات محسوسہ کا کوئی نیا فرد سامنے آتا ہے تو ہم متوقع ہوتے ہیں، کہ اس سے بھی وہی پہلے جیسے نتائج و قوی ظاہر ہونگے، یعنی یکسان رنگ وغیرہ رکھنے والی روٹی سے ہم یکسان ہی تغذیہ کی توقع رکھتے ہیں، لیکن یہ توقع یقیناً ذہن کا ایک

ایسا عمل ہے جس کی تشریح کی ضرورت ہے، جب کوئی شخص کہتا ہے، کہ میں نے تمام گزشتہ مثالوں میں دیکھا ہے، کہ فلان صفاتِ محسوسہ کے ساتھ ہمیشہ فلان محضی قوتیں پائی گئی ہیں، اور پھر جب یہ کہتا ہے، کہ آئندہ ایسے صفاتِ محسوسہ کیساتھ ہمیشہ ایسی ہی قوتیں پائی جائیگی تو یہ ایک ہی بات کی مختلف الفاظ میں لایعنی تکرار نہیں ہوتی، نہ یہ دو قضایا کسی حیثیت سے ہم معنی ہیں، تم کہتے ہو کہ دوسرا قضیہ پہلے سے مستنبط ہے، لیکن تم کو ماننا پڑیگا، کہ یہ استنباط نہ تو بدیہی ہے، اور نہ برہانی، پھر بتاؤ کہ آخر یہ اور کیسا استنباط ہے؟ یہ کہنا کہ یہ تجربی استنباط ہے، سوالِ اول ہی کو دہرانا ہے، کیونکہ تجربہ سے ماخوذ تمام استنباطات کی بنیاد اس فرض پر ہوتی ہے، کہ مستقبل ماضی کے مائل ہوگا، اور یکساں قوتیں ہمیشہ یکساں ہی صفاتِ محسوسہ کے ساتھ وابستہ ہوں گی، ورنہ اگر اس کا شبہ ہو کہ قاعدہ فطرت بدل جائے گا، اور ماضی سے مستقبل کے لئے کوئی اصول نہیں قائم ہو سکتا تو پھر سارا تجربہ بے سود ہو جاتا ہے، اور اس سے ہم کسی اخذ و استنباط کا فائدہ نہیں اٹھا سکتے، لہذا یہ قطعاً ناممکن ہے کہ تجربہ پر مبنی کسی دلیل سے ثابت ہو سکے، کہ مستقبل ماضی کے مائل ہوگا، اس لئے کہ تجربہ کے تمام دلائل تو خود اسی فرضِ مماثلت پر مبنی ہوتے ہیں، مان لو کہ کائنات کی تمام چیزیں اب تک انضباط و باقاعدگی کی نہایت ہی پابند رہی ہیں پھر بھی بلا کسی اور دلیل یا استنباط کے تنہا اس گزشتہ تجربہ سے یہ نہیں ثابت ہوتا، کہ آئندہ بھی ایسا ہی ہوتا رہیگا، لہذا تمہارا یہ دعویٰ عبث ہے، کہ تم نے خواصِ اشیاء کو اپنے گزشتہ تجربہ سے جانا ہے، اشیاء کے تمام محضی افعال و قویٰ بدل جاسکتے ہیں، بے اس کے کہ ان کی محسوس صفات میں ذرہ بھر بھی تغیر واقع ہو، بلکہ بعض چیزوں میں کبھی کبھی ایسا ہو بھی جاتا ہے، کیا ذمہ داری ہے، کہ جو کچھ پہلے ہوا ہے وہی آئندہ بھی ہمیشہ ہوتا رہیگا؟ کون سی منطق اور کونسا استدلال ہے، جو تم کو اس فرض کے خلاف جانے سے روک سکتا ہے؟ تم کہو گے کہ خود تمہارے عمل سے تمہارے ان شبہات کی تردید

ہوتی ہے، لیکن تم میرا دعائیں سمجھو، جانتا کہ عامل ہونے کا تعلق ہے مین تم سے بالکل متفق ہوں، لیکن فلسفی ہونے کی حیثیت سے جو کچھ نہ کچھ سمجھیں پر مجبور ہے (تشکیک نہ کمون گا) مین اس استنباط کی اصل بنیاد کو جانتا چاہتا ہوں، کوئی تحقیق و مطالعہ اب تک میرے اشکال کو نہیں رفع کر سکا ہے، نہ ایسے اہم مسئلہ مین میری تشفی کر سکا ہے، لہذا اب اس کے سوا کیا صورت ہے، کہ دوسروں کے سامنے بھی اس اشکال کو پیش کر دیکھوں، اگرچہ اس سے عقدہ کشائی کی مجھ کو بہت ہی کم امید ہے، تاہم (بشرطیکہ ہم اپنے علم کی خواہ مخواہ بڑائی نہ مانگنا چاہیں) کم از کم اس سے اتنا تو ہوگا، کہ ہم کو اپنے جہل کا احساس ہو جائے گا،

مین مانتا ہوں کہ اگر کوئی شخص یہ سمجھ بیٹھے، کہ چونکہ خود اس کی سمجھ مین کوئی دلیل نہیں آتی، اس لئے واقعا بھی نہیں موجود ہے، تو وہ قطعاً ناقابلِ عفو و درود انانیت کا مجرم ہوگا، مجھ کو یہ بھی تسلیم ہے، کہ اگر کسی مسئلہ کی بحث و تحقیق مین تمام اہل علم صدیوں تک مصروف رہیں، اور پھر بھی کوئی نتیجہ نہ نکلے، تاہم یہ فتویٰ صادر کر دینا یقیناً جلد بازی ہوگی، کہ وہ مسئلہ سرے سے انسانی عقل و فہم سے بالاتر ہے، ہم اپنے علم کے تمام ماحذون کو چھان ڈالیں اور اس نتیجہ پر پہنچ جائیں، کہ یہ سب کچھ ہماری مشکل کشائی سے عاجز ہیں، پھر بھی یہ شبہ باقی رہ سکتا ہے، کہ ممکن ہے کہ ہمارا استقصا نام تمام یا ہماری تحقیق نا استوار ہو، لیکن زیر بحث مسئلہ کی کچھ ایسی نوعیت ہے جس الزام انانیت یا شبہ لغزش کی گنجائش ہی نہیں نکلتی،

اس سے کون انکار کر سکتا ہے کہ جاہل و حق دہقانی، بلکہ بچے اور اس سے بھی بڑھکے یہ کہ جانور تک تجربہ سے ترقی و رہنمائی حاصل کرتے ہیں اور موجودات قدرت کے افعال و قوی کا علم ان نتائج یا معلومات کے مشاہدہ سے اخذ کرتے ہیں، جو ان موجودات سے ظاہر ہوتے ہیں، بچے کو جب چراغ کی لو جھونے سے تکلیف ہوتی ہے، تو وہ آئندہ کے لئے

خبردار ہو جاتا ہے، پھر کبھی اپنا ہاتھ چراغ کے پاس نہیں لیجاتا ہے، اور دُرتا ہے کہ اس چیز سے جو
 صفات محسوسہ میں گذشتہ کے شامل ہیں، وہی پہلا نتیجہ مرتب ہو گا، اب اگر تم کو کہ بچے کی سمجھ
 اس نتیجہ تک کسی حجت و استدلال سے پہنچی ہے تو میں بجا طور پر تم سے مطالبہ کر سکتا ہوں، کہ
 اچھا وہ استدلال کیا ہے، پیش کرو، اور اس حق بجانب مطالبہ سے روکنے کے لئے تمہارا کوئی
 غرض نہیں چل سکتا، تم یہ نہیں کہہ سکتے کہ یہ استدلال دقیق و غیر الغم ہے، اس لئے ممکن ہے کہ تمہاری
 تحقیق سے نظر انداز ہو گیا ہو، کیونکہ تم مان چکے ہو کہ یہ اتنا صاف بدیہی ہے، کہ بچہ کی نظر بھی اس کو
 پالیتی ہے، لہذا اگر تم نے میرے مطالبہ کی جوابدہی میں ایک لمحہ بھی تاہل کیا یا غور و خوض کے
 بعد کوئی عین و پیچیدہ دلیل پیش کی، تو اس کے معنی یہ ہونگے، کہ تم سہرا فکندہ ہو گئے، اور تسلیم کر لیا
 کہ یہ کام استدلال کا نہیں ہے، جو ہم سے یہ فرض کرتا ہو، کہ مستقبل ماضی کے شامل ہو گا، اور جو
 شامل علتوں سے شامل محمولات کا متوقع بنانا ہو، بس یہی وہ حقیقت ہے، جس کو میں، اس باب
 میں پیش کرنا چاہتا تھا، اب اگر میں حق پر ہوں، تو مجھ کو یہ ادھاتین کہ میں نے کوئی بڑا عظیم الشان
 انکشاف کیا ہے، اور اگر باطل پر ہوں، تو مجھ کو اپنے اس انحطاط و غم پر رونا چاہئے، کہ جس دلیل سے
 میں گہوارے میں واقف و مانوس تھا، اس کا پتہ چلانے سے آج قطعاً عاجز یا قاصر ہوں،

باب ۵

ان شبہات تشکیکی حل

فصل ۱۔

فلسفہ کے شوق و حرص سے بھی مذہبی غلو کی طرح یہ خرابی پیدا ہو جاتی ہے، کہ گو سکا
اصل مقصود اخلاق کی اصلاح اور روزاں کی سچائی ہے، لیکن اپنے جاوید استعمال و انہماک
کی بدولت یہ اس لئے اُن ناقص میلانات و ترغیبات کو نشوونما دینے لگتا ہے، جن کا زہر لانا
نفس میں پہلے ہی سے فطرۃً موجود ہے، اسی طرح جب فلسفیت کا سودا بڑھ جاتا ہے، اور ہم
اپنی تمام لذتوں کو ذہن کی دنیا میں محدود کر دیتے ہیں، تو ایکٹیسٹس یا اور دیگر رواقی فلاسفہ کی
طرح ہمارا فلسفہ خود غرضی کا صرف ایک زیادہ مہذب نظام بن جاتا ہے، اور ہر قسم کی نیکو کاری
و اجتماعی مشاغل سے انقطاع کا ایک استدلالی بہانہ ہاتھ آ جاتا ہے، جب ہم اپنے نزدیک
حیاتِ انسانی کی بے ثباتی کا مطالعہ کرتے ہوئے ہیں، اور جاہ و ثروت، نام و نمود کو عارضی
اور بے وقعت سمجھنے پر اپنی ساری توجہ سے مصروف ہوتے ہیں، تو دراصل ہم اپنی اس غلطی
آرام طلبی کی ہمت افزائی کرتے ہیں، جو دنیوی محنت و مشقت اور کاروبار کی کشمکش سے بھاگنے

کامل و بے فرخندہ راحت و سکون کے لئے استدلالی بہانہ ڈھونڈتی ہے، فلسفہ کی صرف ایک ہی صنف ایسی ہے جس میں اس خرابی کا کم احتمال ہے، اور یہ اس لئے کہ اس سے نفس کے کسی بے جذبہ کو تحریک نہیں ہوتی، نہ یہ کسی ایسے شوق و حرص کے ساتھ تشاہید پیدا کر سکتی ہے جس کا مادہ خلقی طور پر انسان میں موجود ہے، اس صنف سے میری مراد فلسفہ تشکیک یا فلسفہ اکاڈمی ہے، کیونکہ اہل اکاڈمی ہمیشہ شک و تامل کے ساتھ گفتگو کرتے ہیں، کسی شے پر قطعی حکم نہیں لگاتے، عاجلانہ فیصلوں کے خطرہ سے خبردار رہتے ہیں، اپنی عقل و فہم کی پرداز کو نہایت تنگ حدود کے اندر محدود رکھتے ہیں، اور جو باتیں عام عملی زندگی سے خارج ہوتی ہیں، ان پر غور و خوض سے اکتساب کرتے ہیں، لہذا نفس کی غفلت کا عیش پسندی، بے باک رعونت، بلند آہنگ ادعا، باطل زود اعتقادی کی دشمن اس فلسفہ سے زیادہ کوئی چیز نہیں ہو سکتی، سچائی کی محبت کے علاوہ اس سے ہر شوق و ہوس کا استیصال ہو جاتا ہے، اور سچائی کا شوق بھی اپنی حد سے زیادہ بلند پردازی نہیں کرتا، اس لئے یہ دیکھ کر حیرت ہوتی ہے کہ جو فلسفہ ہر لحاظ سے بے ضرر ہے وہی سب سے زیادہ بے بنیاد لغت و ملامت کا ہدف ہے، لیکن شاید اس کی یہی خوبی و خصوصیت عوام کی نظر میں اس کی نفرت و حقارت کا باعث ہے، چونکہ یہ نامناسب حرص و ہوس کا ساتھ نہیں دیتا، اس لئے لوگ بھی قدرۃً اس کا بہت کم ساتھ دیتے ہیں، اور چونکہ یہ یہود و گویوں اور حاکموں کا سد باب کرنا چاہتا ہے، اس لئے کثرت سے اپنے دشمن پیدا کر لیتا ہے، جو اس پر ادب و ہنس و فحور اور بددینی کا الزام لگاتے ہیں،

ایک خدشہ یہ پیدا ہو سکتا ہے، کہ چونکہ یہ فلسفہ تحقیقات کے دائرہ کو عام زندگی کے اندر محدود کر دیتا ہے، اس لئے ممکن ہے کہ آگے چل کر ان استدلال کی بھی جڑ کاٹنا شروع کر دے جو روزمرہ کی زندگی میں کام آتے ہیں اور بالآخر اس کی شک آفرینیان اس حد تک بچاؤ نہیں

کہ نظر و فکر کے ساتھ عمل کا بھی خاتمہ ہو جائے، لیکن یہ خدشہ بے کار ہے، کیونکہ فطرت بہر حال اپنے حقوق کی محافظ ہے، تجربہ ہی استدلال کو چاہے وہ کیسے ہی زبردست کیوں نہ ہوں بالآخر مغلوب ہونا پڑتا ہے، گو کہ ہم اس فلسفہ سے ایسے نتائج تک پہنچ سکتے ہیں، جیسا کہ مثلاً اوپر معلوم ہوا ہے، کہ تجربہ پر مبنی سلسلہ استدلال میں ایک کڑی ایسی ہے، جو کسی دلیل یا عمل فہم پر قائم نہیں، پھر بھی اس کا مطلق خطرہ نہیں کہ یہ استدلال جن پر ساری دنیا کا دائرہ ہے، ہمارے اس نتیجہ و انکشاف سے کچھ بھی متاثر ہو سکتے ہیں، اگر ذہن اس کڑی کو چھت و دلیل سے نہیں پیدا کر سکتا، تو یہ کسی نہ کسی اور ایسے اصول پر مبنی ہونی چاہئے، جو دلیل ہی کے برابر وزنی و مستند ہے، اور جس اصول کی قوت اس وقت تک اٹل رہے گی، جب تک انسان اپنی انسانی فطرت پر باقی ہے، یہ اصول کیا ہے، اس کی تحقیق ہر حیثیت سے مستحق توجہ ہے،

فرض کرو کہ ایک شخص کو، جو گو فکر و استدلال کی بہترین قوتیں رکھتا ہے، اچانک اس دنیا میں لا کھڑا کر دیا جاتا ہے، اس کو فوراً یہاں کی چیزوں میں ایک تسلسل نظر آئیگا، یعنی ایک واقعہ دوسرے کے بعد ظاہر ہوتا ہے، لیکن اس سے آگے وہ نہ بڑھ سکیگا، وہ اس اول نظر میں کسی استدلال سے بھی علت و معلول کا تصور تک نہ قائم کر سکے گا، کیونکہ وہ خاص محض قوی جو فطری افعال کا مصدر ہیں، کبھی حواس کے سامنے نہیں آتے، نہ صرف اس بنا پر کہ چونکہ ایک مثال میں ایک واقعہ دوسرے سے مقدم ہے، یہ نتیجہ اخذ کرنا بجا ہوگا، کہ پہلا واقعہ علت اور دوسرا معلول ہے، ممکن ہے کہ مختلف واقعات کا یہ اتصال محض اتفاقی امر ہو، لہذا کوئی وجہ نہیں ہو سکتی کہ آئندہ ایک کے طور سے دوسرے کے وجود کو مستنبط کر لیا جائے، غرض یہ شخص بغیر مزید تجربات کے خالی اپنے استدلال و قیاس سے کسی امر واقعی پر نہ تو کوئی حکم دے سکیگا۔

اور نہ حافظہ و حواس کی چیزوں سے ماور کسی بات کا یقین حاصل کر سکیگا،

اب فرض کرو کہ اس شخص نے مزید تجربات حاصل کر لئے اور دنیا میں اتنی مدت تک

رہ چکا ہے، کہ روزمرہ کی اشیاء واقعات میں اس بات کا اچھی طرح بار بار مشاہدہ کر لیا، کہ ان میں باہم دگر ایک وابستگی پائی جاتی ہے، اس تجربہ کا اس پر یہ اثر ہوتا ہے کہ وہ ایک شے کے ظہور سے فوراً دوسری کے وجود کا نتیجہ نکال لیتا ہے، لیکن باوجود اپنے سارے تجربات کے، اس محض قوت کا، وہ کوئی علم یا تصور نہیں حاصل کر سکا ہے، جس کی بنا پر ایک چیز دوسری کو وجود میں لاتی ہے، نہ ایک سے دوسری کے استنباط میں کوئی استدلال اسکی رہنمائی کرتا ہے، باہمیہ نفس استنباط پر وہ اپنے کو مضطرب پاتا ہے، اور گو اس کو اس امر کا قطعی یقین و اطمینان ہو جائے، کہ عقل و فہم کا اس عمل استنباط میں کوئی حصہ نہیں ہے، تاہم وہ اپنے استنباط کو جاری رکھیگا، جس سے معلوم ہوا کہ فیکس و استدلال کے ماسوا کوئی اور اصول ہے، جو آدمی کو اس قسم کے استنباط پر مجبور کر دیتا ہے،

یہ اصول عادت ہے، کیونکہ جہاں کہیں ہم دیکھتے ہیں کہ کسی استدلال یا عمل فہم کی وسطیت کے بغیر مجرب کسی خاص فعل یا عمل کے اعادہ و تکرار سے آئندہ بھی ویسا ہی کرنے کا رجحان پیدا ہو جاتا ہے، تو وہاں ہم ہمیشہ یہی کہتے ہیں کہ یہ رجحان عادت کا نتیجہ ہے، اس لفظ کے استعمال سے ہمارا یہ مدعا نہیں ہوتا کہ ہم نے اس رجحان کی انتہائی علت بتا دی، بلکہ ہمارا منشا صرف فطرت انسانی کے ایک اصول کا اظہار ہوتا ہے، جو عالمگیر طور پر مسلم ہے، اور جس کے اثرات کو ہر شخص جانتا ہے، بس ہم اپنی تحقیقات کو شاید اس سے آگے نہیں لیجا سکتے، نہ خود اس علت (عادت) بتلانے کا دعویٰ کر سکتے ہیں، بلکہ اسی کو وہ انتہائی اصول سمجھ کر قناعت کرنی چاہئے، جو تجربہ پر مبنی استنباطات کی توجیہ کے لئے پیش کیا جاسکتا ہے، ہماری تشفی کے لئے اتنا ہی کافی ہے، کہ یہاں

تک پہنچ گئے، نہ یہ کہ اٹے اپنی قوتوں کی بے بسی کا اس لئے ماتم کریں، کہ وہ ہم کو اور آگے نہیں پہنچا سکتیں، ممکن ہے کہ ہمارا یہ دعویٰ کہ جب دو چیزوں میں مستمر اتصال نظر آتا ہے، مثلاً آگ اور گرمی یا وزن اور صلابت میں تو ایک کے ظہور سے دوسری کی توقع کا پیدا ہونا محض عادت پر مبنی ہوتا ہے، صحیح نہ ہو، لیکن سمجھ میں آجانے والا ضرور ہے، بلکہ صرف یہی ایک ایسا فرض ہے، جس سے اس اشکال کی توجیہ ہو جاتی ہے کہ ہزار مثالوں کے بعد ہم وہ نتیجہ کیونکر نکال لیتے ہیں، جو ایک سے نہیں نکال سکتے، حالانکہ یہ ایک مثال کسی لحاظ سے بھی ان ہزار سے مختلف نہیں ہوتی، عقل کے بس سے یہ تفریق باہر ہے، کیونکہ عقل تو مثلاً ایک دائرہ پر غور کر کے جو نتائج نکالتی ہے، وہی دنیا بھر کے دوائر کی تحقیق کے بعد بھی نکالے گی، لیکن یہ کوئی نہیں کر سکتا، کہ صرف کسی ایک جسم کو دوسرے کا دھکا لگنے سے متحرک دیکھ کر یہ نتیجہ نکال لے کہ ہر جسم اس طرح کی ٹکڑ سے حرکت کرنے لگے گا، لہذا معلوم ہوا کہ تجربہ کے تمام استنباطات صرف عادت پر مبنی ہوتے ہیں، نہ کہ استدلال پر۔

۱۔ اخلاقیات، سیاسیات اور طبعیات کے مصنفین کے لئے بھی کوئی چیز اتنی سود مند نہیں ہے، جتنا کہ عقل (قیاس) اور تجربہ کے فرق کا جاننا، اور یہ سمجھنا کہ استدلال کے یہ دو انواع ایک دوسرے سے بالکل ہی مختلف ہیں، اول الذکر کی بابت خیال کیا جاتا ہے، کہ وہ محض ہماری ذہنی قوتوں کا نتیجہ ہے، جو باہمیت اشیاء اور ان کے لازمی موقعا یا نتائج کا بجائے خود اپنے اندرونی غورو فکر سے قیاس کر کے حکمت و فلسفہ کے خاص خاص اصول وضع کر لیتی ہے، موقوف کی نسبت یہ فرض کیا جاتا ہے کہ وہ ماحول حواس و مشاہدہ پر مبنی ہے، جس سے ہم ان نتائج کا علم حاصل کرتے ہیں، جو خاص خاص چیزوں سے واقع نفس الامریں ظاہر ہوتے رہے ہیں، اور اس سے مستنبط کرتے ہیں، کہ آئندہ ان سے کیا نتائج ظاہر ہونگے، مثلاً ملکی حکومت و آئینی نظم و نسق کی پابندیوں اور قیود کو لو کہ ان کی ضرورت کی تائید عقل سے بھی ہوتی ہے، کیونکہ فطرت بشری کے نقائص و معاصد پر غور کرتے ہی آدمی کی عقل اتنا بتا دیتی ہے، کہ کسی فرد و واحد کو اطمینان

غرض عادت سے انسان کی زندگی کی بڑی رہنمائی ہوتی ہے، عادت ہی وہ اصول ہے جو ہمارے تجربہ کو مفید بناتا اور آئندہ کے لئے اسی طرح کے سلسلہ واقعات کی توقع پیدا کر دیتا ہے، جس طرح کہ پہلے پیش آچکے ہیں، اگر عادت اپنا یہ عمل نہ کرتی، تو حافظہ و حواس کے ماوراء واقعات

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۴۷) کے ساتھ کامل و انتہائی اختیارات نہیں سوچنے جا سکتے، تجربہ اور تاریخ بھی یہی بتاتی ہے، کہ ہر زمانہ اور ہر ملک میں اس طرح کی مطلق العنانی اور احمقانہ اعتماد سے کیسے کیسے عظیم اشدان فسادات برپا ہوتے رہے ہیں، روزانہ زندگی کے فیصلوں اور تدابیر میں بھی عقل و تجربہ کے بلین، یہی امتیاز مرعی نظر آتا ہے، تجربہ کار مدبر سپہ سالار، طبیب یا تاجر پر بھروسہ کیا جاتا ہے، اس کے کہنے پر عمل ہوتا ہے، اور نوآموز اناڑی چاہے فطرۃً کتنا ہی ذکی و فہیم کیون نہ ہو، اس کی بات کا اعتبار نہیں ہوتا، گو یہ مان بھی لیا جائے کہ بعض خاص حالات میں بعض قسم کے نتائج کے متعلق عقل متعول یا قابل لحاظ قیاسات قائم کر سکتی ہے، تاہم تجربہ کے بغیر محض عقلی قیاس ناقص ہی سمجھا جاتا ہے، کیونکہ عقل و نظریہ سے اخذ اصول کو قطعیت و استواری صرف تجربہ ہی سے حاصل ہو سکتی ہے، لیکن باوجود اس کے کہ زندگی کے نظری اور عملی دونوں شعبوں میں عقل و تجربہ کا یہ امتیاز عالمگیر طور پر تسلیم کیا جاتا ہے، پھر بھی میں اس اعلان سے نہ جھجھکتا، کہ اس کی تین غلطی ہے، یا کم از کم یہ نہایت سطحی فرق و امتیاز ہے، اگر ہم ان دلائل کی جانچ کریں، جو مذکورہ بالا علوم سیاسیات و طبیعیات وغیرہ میں بطور عقلی نتائج کے تسلیم کئے جاتے ہیں، تو بالآخر ان کی تین کوئی نہ کوئی ایسا اصول نکلیں گے، جو بجز مشاہدہ و تجربہ کے کسی اور عقلی قیاس پر نہیں مبنی ہو سکتا، ان دلائل اور ان اصول میں جنکو عوام خاص تجربہ سے ماخوذ خیال کرتے ہیں، صرف اتنا فرق ہوتا ہے، کہ اول الذکر صورت میں ہم کو اپنے مشاہدہ و تجربہ پر کسی حد تک غور و فکر بھی کرنا پڑتا ہے، تاکہ اس کے مخصوص حالات و لوازم کا پوری طرح علم ہو جائے، بخلاف دوسری صورت کے، کہ اس میں ہمارا گذشتہ تجربہ موجودہ نتیجہ کے تمام و کمال مطابق ہوتا ہے، کی برتوں یا تیرو (قدیم رسمہ کے دغلام بادشاہ، - م) کی تاریخ بڑھکر یہی اندیشہ ہوتا ہے، کہ اگر ہمارے سلاطین و ازمین اور کونسوں کی بندش سے آزاد کر دیئے جائیں، تو کون بھی وہی مظالم سرزد ہونگے، لیکن ظالم بادشاہین کی تاریخ سے قطع نظر کر کے، اگر ہم خود غامگی ہی زندگی میں فریب دغا

سے ہم قطعاً جاہل رہتے، ہم کبھی بھی نہ جان سکتے، کہ کون سے وسائل اختیار کریں جو مقاصد کے مطابق پڑیں، نہ کسی نتیجہ کو پیدا کرنے کے لئے ہم اپنی فطری قوتیں استعمال میں لا سکتے، اور فکر کے ایک بڑے شعبہ کی طرح عمل کا بھی خاتمہ ہو جاتا،

میان یہ بتا دینا مناسب معلوم ہوتا ہے، کہ اگرچہ ہمارے تجربہ کے نتائج ہم کو حافظہ یا حواس سے آگے پہنچا دیتے ہیں، اور ایسے واقعات کا یقین دلاتے ہیں، جو نہایت ہی بیدار زمانہ میں واقع ہوئے ہیں تاہم حواس یا حافظہ کے سامنے بوقت استنباط براہ راست کوئی یہ کوئی

(بقیہ حاشیہ منقوہ) اور نظم و تم کے واقعات کو سامنے رکھ کر ذرا غور کریں تو بھی یہی ڈر پیدا ہو گا، کیونکہ اس سے معلوم ہوتا ہے، کہ شرف و فساد انسان کی فطرت ہی میں داخل ہے، جہاں کہیں بھی وہ مطلق العنان چھوڑ دیا جائیگا، ظلم کا خدشہ لگا رہیگا، دونوں صورتوں میں جہاں اس اعتد و استنباط کی آخری بنیاد تجربہ ہے، کوئی شخص بھی اتنا اظہار و تاثر بہ کار نہیں کما جاسکتا جس نے انسانی زندگی کے حالات کے متعلق اپنے مشاہدہ کی وساطت سے بہت سے کلی اور صحیح اصول بنائے ہوں، البتہ یہ ماننا پڑے گا، کہ جب تک امتدادِ زمانہ اور مزید تجربات سے یہ اصول اچھی طرح پختہ و وسیع نہ ہوں، اور ان کا صحیح محل استعمال نہ معلوم ہو جائے، اس وقت تک ان کے استعمال میں لغزش کا بہت زیادہ احتمال رہتا ہے، کیونکہ ہر صورت یا واقعہ بہت سے ایسے خاص چھوٹے چھوٹے جزئیات سے گھرا رہتا ہے جو رسا سے رسا ذہن سے بھی ابتداء میں نظر انداز ہو جاتے ہیں، حالانکہ صحت استنباط و حسن تدبیر کا دار مدار تاہر انہی کے استقصاء پر ہوتا ہے، پھر اس کے ذکر کی تو ضرورت ہی نہیں، کہ ایک نوعِ مبتدی کے ذہن میں اس کے عام مشاہدات و اصول ہمیشہ اپنے صحیح موقع پر نہیں آتے، نہ مناسب تامل و تمیز کے ساتھ وہ ان کو بر جہتہ ہر جگہ چپان کر سکتا ہے، اصل یہ ہے، کہ جب کو تم نا تجربہ کار مستدل کہتے ہو، اگر قطعاً نا تجربہ کار ہوتا، تو سرے سے کوئی استدلال کو ہی نہ سکتا؟ اور جب ہم کسی کو نا تجربہ کار کہتے ہیں، تو ہماری مراد صرف ایک اصنافی کمی ہوتی ہو، یعنی یہ کہ اس کا تجربہ ابھی نسبتاً ناقص اور ادنیٰ درجہ کا ہے،

ایسی چیز موجود ہونا لازمی ہے جس سے اخذ نتائج کا عمل شروع کر سکیں، انسان کو جب کسی دیرانے میں کثرت سے بڑی بڑی عمارتوں کے کھنڈر ملتے ہیں تو وہ فوراً اس نتیجہ پر پہنچ جاتا ہے، کہ قدیم زمانے میں یہ دیرانہ کسی تمدن قوم کی بارونق آبادی تھی، لیکن اگر اس قوم کی کوئی شے نہ سامنے آتی تو وہ کبھی یہ نتیجہ نہیں نکال سکتا تھا، قدیم زمانے کے حالات ہم تاریخ سے معلوم کرتے ہیں، لیکن اسکے لئے ضروری ہوتا ہے، کہ پہلے ہم ان مجلدات کا مطالعہ کریں، جن میں یہ واقعات درج ہیں اور پھر اس ہم اپنے استنباطات کی درجہ بدرجہ تمام شہادتوں کو طے کر کے بالآخر یعنی شاہد یا ایسے لوگوں تک جا پہنچتے ہیں جو ان دور دراز واقعات کے عین موقع پر موجود تھے، خلاصہ یہ ہے کہ اگر ہم اپنے عمل استنباط کو کسی ایسے واقعے سے نہ شروع کریں، جو براہ راست حافظہ یا حواس کے روبرو ہے، تو ہمارا سارا استدلال محض فرضی ہوگا، اور بعد کی کڑیاں ایک دوسرے سے چاہے کیسی ہی وابستہ کیوں نہ ہوں پھر بھی سارا سلسلہ استنباطات پادرمیوار ہوگا، جس سے کسی امر واقعی کے علم تک ہم نہ پہنچ سکیں گے، اگر میں تم سے پوچھوں کہ فلان واقعہ جس کو تم بیان کر رہے ہو، اس پر کیوں یقین رکھتے ہو، تو تم اس کی کوئی نہ کوئی وجہ بناؤ گے اور یہ وجہ خود کوئی دوسرا واقعہ ہی ہوگی، جو پہلے واقعہ سے وابستہ ہے، لیکن تمہارا یہ سلسلہ توجیہ چونکہ نامتناہی نہیں ہو سکتا، اس لئے بالآخر کہیں نہ کہیں تم کو کسی ایسے واقعہ پر رک جانا پڑے گا جو تمہارے حافظہ یا حواس کے سامنے ہو، ورنہ ماننا پڑے گا، کہ تمہارا یقین سرسری بنیاد تھا،

اس ساری بحث کا ماحصل جو کچھ نکلتا ہے، گو وہ فلسفہ کے عام نظریات سے ذرا بعید ہے،

تاہم بجائے خود ایک نہایت ہی سیدھی سادھی سی بات ہے، اور وہ یہ ہے کہ ہر وہ یقین جو کسی وجود یا امر واقع سے متعلق ہو کسی نہ کسی ایسی ہی شے سے ماخوذ ہو سکتا ہے، جو حافظہ یا حواس کے روبرو ہو، اور ایک ایسے عادی اتصال کا پایا جانا ضروری ہے، جو حواس یا حلقہ کے سامنے کی

اس شے کو کسی دوسری شے کے ساتھ وابستہ کرتا ہو، یا دوسرے لفظوں میں یون کو کہ جب بہت سی مثالوں میں یہ تجربہ ہو چکتا ہے کہ فلان دو چیزیں مثلاً آگ اور گرمی، برف اور ٹھنڈک ہمیشہ باہم وابستہ رہی ہیں، تو پھر اگر آگ یا برف سامنے لائی جائے تو بربنائے عادت ذہن گرمی یا سردی کا متوقع ہو جاتا ہے، اور یقین کرتا ہے کہ یہ کیفیت اس میں موجود ہے جس کا قریب جانے پر احساس ہوگا، یہ یقین لازمی نتیجہ ہے ذہن کو ان مذکورہ حالات میں رکھ دینے کا، جب ہم اس طرح کے حالات میں ہوں تو نفس کا یہ فعل بالکل اسی طرح ناگزیر ہے جس طرح کسی احسان کرنے والے سے محبت اور نقصان پہنچانے والے سے عداوت کا ہونا، ذہن کے یہ تمام افعال ایک طرح کے جبری میلانات ہیں، جبکہ کوئی استدلال یا عملِ فکر و فہم نہ پیدا کر سکتا ہے، اور نہ فنا کر سکتا ہے،

یہاں پہنچ کر اگر ہم اپنی فلسفیانہ تحقیقات کا دروازہ بند کر دیں، تو یہ بالکل بجا ہوگا، اس لئے کہ اکثر مسائل میں تو ہم اس حد سے آگے بڑھ ہی نہیں سکتے، باقی یہ دعویٰ تمام مسائل کی نسبت بلا استثنا کیا جاسکتا ہے، کہ تجسس و تحقیق کی عجیب و غریب سرگردانیوں کے بعد آخر کار ہر بھر کچھ اسی نقطہ پر آ جانا پڑتا ہے، باہم ہمارا تجسس لائقِ عفو، بلکہ شاید قابلِ تحسین ہوگا، بشرطیکہ وہ ہماری تحقیقات کو کچھ اور آگے لے جاسکے، اور اس امر پر کچھ مزید روشنی ڈال سکے، کہ اس یقین کی تائید کیا ہے، اور یہ اتصالِ عادی کہاں سے ماخوذ ہے، کیونکہ اس ذریعہ سے ممکن ہے کہ بعض ایسی توجہات یا تمثیلات ہاتھ آجائیں، جو کم از کم تجربی علوم کے شیدائیوں کی تشفی کا باعث ہوں، اور ان کی ضیافتِ طبع کے لئے غور و فکر کا کچھ سامان مہیا ہو جائے گو وہ اپنی انتہائی استواری کے باوجود بھی شک و شبہ کی آلائش سے قطعاً پاک نہیں ہو سکتیں، باقی رہے وہ لوگ جن کا مذاق اس خواہ مخواہ کی موٹنگانی کا طالب نہیں، وہ اس باب کی بقیہ بحث کے مخاطب نہیں ہیں۔

اور بعد کے آنے والے مباحث اس ٹکڑے کو حذف کر کے بھی اچھی طرح سمجھ سکتے ہیں،

فصل - ۲

انسان کے تخیل سے زیادہ کوئی شے آزاد نہیں، اور اگرچہ یہ تخیل تصورات کے اس ذخیرہ سے آگے نہیں بڑھ سکتا، جو جو اس ظاہری و باطنی نے فراہم کر دیا ہے، تاہم ان کی ترقی و تکمیل اور تقسیم و تجزی کی اس کو غیر محدود قوت حاصل ہے جس کی بدولت وہ ان تصورات سے ہر طرح کے افسانے اور اساطیر گڑھ سکتا ہے، وہ ایک فرضی سلسلہ واقعات کو اصلیت کے رنگ میں رنگ دے سکتا ہے، ان واقعات کو ایک متعین زمان و مکان کی طرف منسوب کر سکتا ہے، ان کا اس طرح تصور کر سکتا ہے کہ گویا ہو ہو واقعہ ہیں، اور ہر لحاظ سے ان کو ایسا تاریخی موقع بنا دے سکتا ہے، جس پر آدمی پوری قطعیت کے ساتھ یقین رکھتا ہے، لہذا اب سوال یہ ہے کہ اس قسم کے فرضی افسانہ اور واقعی یقین کے مابین کیا فرق ہوتا ہے؟ ظاہر ہے کہ اس فرق کا منشا کوئی ایسا مخصوص تصور نہیں ہے، جو یقینی امور میں تو پایا جاتا ہو، لیکن خیالی افسانوں میں اس کی کمی ہو، کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو ذہن کو جب اپنے تمام تصورات پر قدرت حاصل ہے، تو وہ یقین کے اس مخصوص تصور کو جس افسانہ کے ساتھ چاہتا ضم کر دے سکتا تھا، اور اس طرح ہمارے روزانہ تجربات کے خلاف اپنی مرضی سے ہر من گڑھت شے کو یقین کا جامہ پہنا دیکتا تھا، حالانکہ ایسا نہیں ہوتا، مثلاً ہم اپنے عالم خیال میں آدمی کے سر کو گھوڑے کے دھڑ سے جوڑ دے سکتے ہیں، لیکن یہ یقین کرنا ہمارے بس کی بات نہیں، کہ واقعہ گھوڑے اور انسان کی مجموعی صورت کا کوئی جانور پایا جاتا ہے،

لہذا نتیجہ نکلتا ہے، کہ تخیل و یقین کے مابین جو فرق ہے، اس کا منشا، احساس کی کوئی

ایسی خاص نوعیت ہے، جو موخر الذکر کے ساتھ پائی جاتی ہے، اور اول الذکر میں مفقود ہے، یہ احساس نہ ارادہ کا پابند ہوتا ہے اور نہ مرضی کا تابع، بلکہ تمام دیگر احساسات کی طرح خاص اوقات و حالات کے ماتحت از خود قدرتی طور پر پیدا ہوتا ہے، جب کوئی چیز حافظہ یا حواس کے سامنے آتی ہے تو عادت کی قوت فوراً ذہن کو اس دوسری چیز کے تصور تک پہنچا دیتی ہے، جو عموماً پہلی کے ساتھ وابستہ رہی ہے، اور اس تصور کے ساتھ جو خاص نوعیت کا احساس پایا جاتا ہے، وہ وہاں کے خیالی پلاؤ سے مختلف ہوتا ہے، بس یقین کی ساری ماہیت یہی مختلف نوعیت کا احساس ہے، کیونکہ کوئی واقعہ چاہے ہم اس پر کتنا ہی شدید یقین کیوں نہ رکھتے ہوں، ایسا نہیں ہے، کہ جس کے خلاف کا تصور نہ کیا جاسکتا ہو، لہذا اگر احساس تصور میں تفاوت نہ ہو تو نفس تصور میں یقین اور عدم یقین دونوں حالتوں میں کوئی فرق نہیں ہوتا، اگر کسی ہموار میز پر ہم بلیڈ کے ایک گیند کو دوسرے کی طرف جاتا ہوا دیکھیں تو نہایت آسانی سے تصور کر سکتے ہیں، کہ یہ ٹکرا کر رک جائیگا، یہ تصور کسی تناقض کو مستلزم نہیں، لیکن پھر بھی اس سے جو احساس پیدا ہوتا ہے، وہ اس تصور کے احساس سے بہت ہی مختلف ہوتا ہے، جس میں ہم یہ سمجھتے ہیں کہ نہیں ٹکرا کے بعد دوسرا گیند حرکت کرنے لگیگا،

اس خاص احساس کی تعریف کرنا اگر ناممکن نہیں تو کم از کم مشکل سید ہے، بالکل اسی طرح جس طرح ٹھنڈک کی کیفیت یا غصہ کی تعریف کسی ایسی مخلوق کو سمجھانا دشوار ہے، جو ان احساسات سے قطعاً نا بلند ہے، اس احساس کا بس صحیح اور مناسب نام یقین ہے، جس کے معنی سمجھنے میں کسی کو دھمت نہیں ہو سکتی، کیونکہ اس کا شعور ہر شخص کو ہر وقت ہوتا رہتا ہے، البتہ من وجہ اس کی تشریح و توضیح نامناسب نہ ہوگی، جس کے ذریعہ سے ممکن ہے کہ بعض ایسی تمثیلات ہاتھ آجائیں جن سے احساس کی یہ خاص نوعیت زیادہ روشن ہو جائے، میرے نزدیک یقین کی

حقیقت اس سے زیادہ کچھ بھی نہیں ہے، کہ تخیل محض کی بہ نسبت وہ کسی شے کے زیادہ واضح، اجاگر، قوی اور استوار تر تصور کا نام ہے، یہ کئی کئی لفظوں کا استعمال نہایت ہی غیر فلسفیانہ نظر معلوم ہوتا ہوگا، لیکن ان الفاظ سے مقصود ذہن کے صرف اس فعل کو کسی نہ کسی طرح سمجھانا ہے جو واقعی چیزوں کو (یا جن کو واقعی سمجھا جاتا ہے) خیالی انسانوں کی بہ نسبت ہمارے لئے زیادہ مستحکم زیادہ وزن دار اور زیادہ پر زور و با اثر بنا دیتا ہے، لہذا اہل شے سے ہم کو اتفاق ہے، تو پھر لفظوں پر جھگڑنا فضول ہے، تخیل اپنے تصورات پر ہر طرح کے تصرف کی قدرت رکھتا ہے وہ ان کو جوڑ سکتا ہے، ملا سکتا ہے اور تمام ممکن صورتوں میں ان کو الٹ پلٹ سکتا ہے، وہ محض خیالی چیزوں کا زمان و مکان کے تمام مختصات کے ساتھ نقشہ کھینچ دے سکتا ہے، وہ ہماری آنکھوں کے سامنے ان کو اس طرح لاکر کھڑا کر دے سکتا ہے، جس طرح وہ فی الواقع موجود ہو سکتی تھیں، لیکن چونکہ یہ ناممکن ہے کہ تخیل خود اپنی قوت سے یقین کے درجہ کو پہنچ سکے، لہذا بدیہی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ یقین کا مدار تصورات کی کسی خاص صنف یا ترتیب پر نہیں ہے، بلکہ اسکا تعلق ان تصورات کے ادراک کی کسی مخصوص ذہنی کیفیت و احساس پر ہے، میں مانتا ہوں کہ اس احساس یا کیفیت ذہنی کی کامل تشریح ناممکن ہے، زیادہ سے زیادہ ہم ایسے مختلف الفاظ استعمال کر سکتے ہیں کہ فی الجملہ اس کے قریب پہنچ جائیں، لیکن اس کا صحیح اور ٹھیک نام جیسا اوپر معلوم ہو چکا ہے صرف یقین ہے، یہ ایک ایسا لفظ ہے جس کو ہر آدمی روزمرہ کی زندگی میں سمجھتا ہے، باقی فلسفہ میں ہم اس دعویٰ سے آگے نہیں جاسکتے کہ یقین ایک ایسے خاص احساس پر مشتمل ہوتا ہے جو واقعی امور کو خیالی انسانوں سے الگ اور ممتاز کر دیتا ہے، جو ان کو زیادہ وزنی و مؤثر بنا دیتا ہے؛ ان میں زیادہ اہمیت پیدا کر دیتا ہے؛ ذہن میں ان کو جگان کر دیتا ہے؛ اور ہمارے اعمال و حیات پر ان کو حکم ان کر دیتا ہے، مثلاً اس وقت میرے کان

میں ایک ایسے شخص کی آواز آئی، جس کو میں جانتا ہوں، اور یہ آواز ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ برابر والے کمرے سے آرہی ہے، آواز کا یہ جتنی ارتسام فوراً میرے خیال کو اس شخص اور اس کے آس پاس کی چیزوں کی جانب منتقل کر دیتا ہے، اور آنکھوں کے سامنے ان کا نقشہ کھینچ جاتا ہے، یہ تصورات محض خیالی باتوں سے بہت سے زیادہ میرے ذہن پر تسلط رکھتے ہیں، ان کا احساس بالکل ہی مختلف ہوتا ہے، اور لذت و اطمینان و راحت کا جو اثر بھی یہ ڈالتے ہیں، بہت ہی قوی ہوتا ہے،

اب اس نظریہ کو پوری وسعت دو کہ احساس یقین کی حقیقت اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے کہ وہ خیالی افسانوں کی بہ نسبت ایک زیادہ محکم و استوار تصور ہوتا ہے، اور یہ کہ اس تصور میں یہ مخصوص کیفیت اس عادی اتصال سے پیدا ہوتی ہے، جو اس تصور کو حافظہ یا حواس کی کسی پیش نظر شے کے ساتھ حاصل ہوتا ہے، میں سمجھتا ہوں کہ اتنا مان چکنے کے بعد، یہ معلوم کرنے میں کوئی دشواری نہ ہوگی، کہ ذہن کے دیگر افعال بھی اسی سے مماثل ہوتے ہیں اور اس اصول کو اور زیادہ وسیع کیا جاسکتا ہے،

ہم پہلے ہی بتا آئے ہیں کہ قدرت نے خاص خاص تصورات میں باہم خاص خاص روابط قائم کر دیئے ہیں، اور جوں ہی ایک تصور ہمارے ذہن میں آتا ہے، فوراً اپنے تئیں ارتباط رکھنے والے تصور کو بھی سامنے کر دیتا ہے، اور نامحسوس طور پر ہماری توجہ اس کی طرف مڑ جاتی ہے، ربط یا امتلات کے یہ اصول ہماری تخیل کے بموجب تین میں جماعت، مقام اور علیت، یہی وہ روابط ثلاثہ ہیں، جو ہمارے منتشر خیالات کو باہم جوڑ کر، اس مسلسل فکر و استدلال کی صورت پیدا کر دیتے ہیں، جس میں کم و بیش تمام بنی نوع انسان شریک ہیں، یہاں آپ سوال پیدا ہوتا ہے، کہ کیا تمام مذکورہ بالا علالت کا یہ خاصہ ہے، کہ جب ایک شے حافظہ یا حواس کے

روہرو آتی ہے، تو نہ صرف اپنے ساتھ ارتباط رکھنے والی شے کا تصور پیدا کر دیتی ہے، بلکہ یہ تصور دوسری صورتوں کی بہ نسبت زیادہ محکم و استوار بھی ہوتا ہے؛ علاقہ علت و معلول سے جو یقین پیدا ہوتا ہے، اس کے متعلق تو اس سوال کا جواب اثبات ہی میں نظر آتا ہے، اب اگر استلافات کے بقیہ دونوں علاقے یا اصول میں بھی یہی بات پائی جاتی ہو تو پھر تمام افعال ذہنی کے لئے یہ ایک قاعدہ کلیہ قرار پاسکتا ہے،

اس کی تحقیق کے لئے سب سے پہلی مثال یہ لو کہ جب کسی دوست کی تصویر ہم دیکھتے ہیں تو ظاہر ہے کہ مماثلت کی بنا پر اس کا جو تصور اس وقت ہمارے ذہن میں آتا ہے، وہ زیادہ جلی ہوتا ہے، اور اس تصور سے غم یا مسرت کا جو جذبہ بھی پیدا ہوتا ہے، زیادہ قوی اور تیز ہوتا ہے اس کا سبب علاقہ مماثلت اور ایک ارتسام حاضر دونوں کا اجتماع ہے، لیکن اگر یہ تصویر اس دوست کی نہ ہو یا اس سے مشابہ نہ ہو، تو اس کی طرف سرے سے ہمارا خیال ہی نہ جائے گا، اسی طرح اگر دوست یا اس کی تصویر کچھ سامنے نہ ہو، تو اس صورت میں بھی، گو تصویر کے خیال سے دوست کا خیال آسکتا ہے، مگر یہ اجاگر ہونے کے بجائے اور دھندلا ہوگا، یہی وجہ ہے کہ جب کسی دوست کی تصویر سامنے ہو تو بے شک اس کے دیکھنے میں لطف آتا ہے، لیکن اگر یہ ہٹا لیجائے، تو پھر بجائے اس کے کہ پہلے ہم اس تصویر کا خیال کریں، اور اس کی وساطت سے دوست کا خود براہ راست دوست ہی کا تصور جانے کو زیادہ پسند کریں گے،

کیونکہ مذہب والوں کی رہنمائی اسی قبیل کی مثالوں میں داخل کی جاسکتی ہیں، یہ وہم پرست اپنے سوانگون کے لئے جن پر ان کو لعنت ملامت کی جاتی ہے علی العموم یہی غدر بیان کرتے ہیں کہ ان خارجی افعال و حرکات سے دینی جوش و مذہبیت کے تازہ اور تیز کرنے میں مدد ملتی ہے، جو تا مگر صرف بعید و غیر مادی چیزوں پر توجہ رکھنے سے ضعیف

مضعل ہو جاتا ہے، وہ کہتے ہیں کہ ہم تصویرون اور بتون کے ذریعہ سے اپنے اعتقاد کی غیر مادی چیزوں کی گویا ایک محسوس شبیہ یا نطل پیدا کرتے ہیں جس کی براہ راست موجودگی، غیر مادی چیزوں کے حاضر و ناظر جاننے میں اس سے زیادہ معین ہوتی ہے جتنا کہ خالی مراقبہ یا ذہنی تصور سے ممکن ہے، محسوس چیزیں ہمیشہ متخیلہ پر زیادہ اثر ڈالتی ہیں، اور یہ اثر فوراً آسانی سے ان تصورات تک متغی ہو جاتا ہے، جو ان محسوسات سے متعلق یا مماثل ہوتے ہیں، ان مثالوں اور اس دلیل سے میں صرف یہ نتیجہ نکالنا چاہتا ہوں کہ مماثلت کے اثر سے تصورات کا واضح اور اجاگر ہونا، ایک نہایت عام بات ہے، اور چونکہ ہر مثال میں مماثلت کے ساتھ ارتسام کا پایا جانا بھی ضروری ہے، لہذا ہم مذکورہ کو صحیح ثابت کرنے کے لئے جس کثرت سے تجربات درکار ہوں مل سکتے ہیں،

مقارنت و مماثلت دونوں کے متعلق ان تجربات کی مزید تقویت ایک اور صنف

کے تجربات سے بھی ہو سکتی ہے، یہ تو قطعی ہے کہ کسی شے کی دوری، اس کے تصور کو کمزور کرتی

ہے، اور جب ہم کسی چیز سے قریب ہوتے ہیں تو گو وہ جو اس سے اب بھی غائب ہوتا ہم

ذہن پر اس کا اثر اتنا قوی پڑنے لگتا ہے، کہ گویا وہ براہ راست ایک ارتسام ہے، کسی چیز کے

نفس خیال سے بھی اس کے مقارن چیزوں کی طرف ذہن منتقل ہو جاتا ہے، لیکن انتقال ذہن

میں زیادہ وضاحت صرف اسی حالت میں ہوتی ہے، کہ کوئی چیز واقعاً سامنے موجود ہو جب

میں گھر سے چند میل کے فاصلہ پر ہوتا ہوں، تو وہاں کی باتوں کا اثر بہ نسبت اس کے کمین زیادہ

پڑتا ہے کہ میں دوسو فرسنگ کے فاصلہ پر ہوں، گو اتنے فاصلہ پر بھی اگر اپنے احباب یا اہل عیال

کے پڑوس کی کسی شے کا خیال کروں تو بھی ان کا تصور قدرۃً پیدا ہو جائے گا، لیکن اس صورت میں

چونکہ ذہن کے سامنے کی دونوں چیزیں صرف تصور ہی تصور ہیں، اس لئے باوجود ذہنی انتقال

کی سہولت کے، تنہا یہ انتقال، کسی تصور کو زیادہ اجاگر کرنے کے قابل نہ ہوگا، کیونکہ براہ راست خود

حواس کے سامنے کوئی چیز نہیں موجود ہے،

اس میں کسی شخص کو شبہ نہیں ہو سکتا، کہ علیت یا علاقہ تعلیل بھی وہی اثر رکھتا ہے، جو ثابت اور مقارنت کے بقیہ دو علاقوں کا ہوتا ہے، وہم پرست آدمی اولیا و فقر کی یادگاروں پر جان دیتے ہیں، اس لئے کہ ان کے ذریعہ سے، اعتقاد تازہ ہوتا رہتا ہے، اور ان بزرگوں کا تصور جن کو وہ سواۓ عمل بنا کر پیروی کرنا چاہتے ہیں، زیادہ پائیدار اور مضبوط بنا رہتا ہے، اب ظاہر ہے کہ خود کسی بزرگ کے ہاتھ کی بنائی ہوئی کوئی چیز اس کی بہترین یادگار ہوگی، کبس وغیرہ کو تبرک سمجھنے کی بھی یہی عادت ہوتی ہے، کہ یہ چیزیں ایک زمانہ میں اس کے دست تصرف میں تھیں، وہ ان کو دہرتا اٹھاتا تھا جس کی بنا پر گویا یہ سب چیزیں ایک طرح سے اس کی ذات کے ناتمام معلومات و اثرات خیال کیجاتی ہیں، اور جن آثار و نتائج سے ہم کو اس کے وجود کا علم حاصل ہوتا ہے، ان میں یہ چیزیں اس کی ذات کے ساتھ سب سے زیادہ قریبی تعلق رکھتی ہیں،

فرض کرو، کہ کسی مدت کے بچھڑے ہوئے یا مرحوم دوست کا لڑکا آجائے تو ظاہر ہے کہ اس کو دیکھتے ہی اس دوست کی یاد بھی تازہ ہو جائے گی، اور تمام کھلی بے تکلفیاں اور محبت و اخلاص کے تعلقات کی تصویر جس وضاحت کے ساتھ آنکھوں کے سامنے پھر جائے گی، وہ کسی اور صورت سے نہ حاصل ہوتی، اس مثال سے بھی اسی اصولِ بالا کی تائید و تصدیق ہوتی ہے، ان مذکورہ واقعات و تجربات کے بارے میں یہ بات خیال رکھنے کی ہے، کہ جس تہیہ شے کی طرف ذہن کا انتقال ہوتا ہے، اس کا پہلے سے یقین ہو نا ضروری ہے، ورنہ علاقہ استلزام سے کوئی نتیجہ نہیں نکل سکتا، تصویر کا اثر اس یقین پر مبنی ہے کہ ہمارا دوست ایک زمانہ میں موجود تھا، گھر کا قرب و ہاں کے متعلق تصورات کو بے اس کے نہیں ابھار سکتا، کہ پہلے ہم کو اس امر کا یقین ہو کہ گھر واقعی موجود ہے، اب میرا دعویٰ یہ ہے کہ جہاں یقین کا تعلق ایسی چیزوں سے ہوتا ہے، جو

یا جو اس کے ماوراء ذہن وہاں بھی اس کی یہی نوعیت ہوتی ہے اور بعینہ انہیں مفصلہ بالا اسباب یعنی انتقالِ ذہن اور وضاحتِ تصور سے یہ پیدا ہوتا ہے، جب میں خشک لکڑی کا کوئی ٹکڑا آگ میں ڈالتا ہوں تو فوراً دل میں سمجھ لیتا ہوں کہ اس سے آگ بجھنے کی جگہ اور تیز ہو جائیگی علت سے معلول کی طرف ذہن کا یہ انتقال عقل و قیاس پر مبنی نہیں ہوتا، بلکہ اس کا مدار تائید عادت و تجربہ پر ہوتا ہے، اور چونکہ اس کی ابتدا ایک ایسی شے سے ہوتی ہے، جو جو اس کے رُو ہے اس لئے آگ کے تیز ہونے کا جو تصور پیدا ہوتا ہے وہ محض تخیل کی بے سرو پا باتوں یا خیالی پلاؤں سے زیادہ قوی اور اجاگر ہوتا ہے، خیال فوراً اس کی طرف دوڑ جاتا ہے، اور ادراک کی تمام وہ قوت اس کی جانب منتقل کر دیتا ہے جو ارتسامِ حواس سے حاصل ہوتی ہے، یہ ہو سکتا ہے، کہ شراب کا گلاس سامنے آنے سے اتفاقاً تلوار کے زخم اور اس کی تکلیف کا خیال آجائے لیکن کیا اس خیال کے مقابلہ میں زخم و تکلیف کا وہ تصور یقیناً قوی تر نہ ہوگا، جو سینہ پر تلوار رکھنے سے پیدا ہوتا ہے؟ خلاصہ یہ کہ اس قسم کے قوی تصور و ادراک کا سبب بجز اس کے اور کچھ نہیں ہو سکتا کہ ایک چیز حواس کے سامنے موجود ہے اور اس سے برعکس عادتِ ذہن ایک اور ایسی چیز کے تصور کی طرف مڑ جاتا ہے، جو بالعموم اس کے ساتھ وابستہ رہی ہے، امور واقعہ کے متعلق اخذ نتائجِ مین ذہن کا جو کچھ فعل ہوتا ہے اس کی ساری حقیقت بس اتنی ہی ہے، مزید تشفی کیلئے افعالِ ذہن میں اور بھی بعض ایسی تہذیلات مل جاتی ہیں، جن سے اسی حقیقت کی توضیح و تشریح ہوتی ہے یعنی جہاں کہیں پیشِ حواس شے سے کسی دوسری شے کی جانب ذہن کا انتقال ہوتا ہے، وہاں ہمیشہ اس دوسری شے کا تصور محکم و استوار ہوتا ہے،

غرض معلوم یہ ہوا کہ عملِ فطرت اور ہمارے سلسلہٴ تصورات کے مابین ایک مقررہ توافق و تناسب موجود ہے، اور گو ہم ان قوتوں سے قطعاً ناواقف ہوں، جو کارخانہٴ فطرت پر حکمران

ہیں، تاہم اتنا صاف نظر آتا ہے کہ ہمارے خیالات و تصورات اسی سلسلہ کے مطابق چلتے ہیں جو اس کا رخائے فطرت کے دیگر افعال میں جاری ہے، اس مطابقت کا مبدیہ و منشاء عادت ہی جبکہ وجود نوع انسان کے بقا اور زندگی کی رہنمائی کے لئے لابدی تھا، اگر کسی چیز کے سامنے آتے ہی ان چیزوں کا تصور ذہن میں نہ پیدا ہو جایا کرتا، جو علی العموم اس کے ساتھ وابستہ رہی ہیں، تو ہمارا علم حواس یا حاطقہ کے تنگ حدود سے آگے نہ بڑھ سکتا، اور ہم کبھی اس قابل نہ ہوتے، کہ وسائل کو مقاصد کے مطابق ترتیب دے سکیں، اور نہ ہم اپنی فطری قوتوں کو حصول خیر یا اجتناب شر کے کام میں لاسکتے، عللِ اولیٰ کی تحقیق و تلاش کے شیدائیوں کی فکر و حیرت کے لئے یہی سامانِ بہت کافی ہے،

زیر بحث نظریہ کی مزید توثیق کے لئے ہم اتنا اور اضافہ کرتے ہیں کہ ذہن کا یہ خاص فعل، جس کی بنا پر ہم معلومات کا علل سے اور علل کا معلولات سے استنباط کرتے ہیں، چونکہ تمام بنی نوع انسان کی بقا کے لئے اشد ضروری ہے، اس لئے اس کو مغالطہ آمیز عقلی قیاسات کے سپرد نہیں کیا جاسکتا تھا، کیونکہ عقل و استدلال کا یہ حال ہے کہ بچپن کے ابتدائی ایام میں اس کا سرے سے پتہ نہیں ہوتا، اور ایسا کوئی زمانہ بھی انسانی زندگی میں نہیں آتا، کہ زبردست سے زبردست عقل کی طرف سے بھی انتہائی لغزش و خطا کا اندیشہ نہ لگا رہتا ہو، لہذا قدرت کی اس عالمگیر حکمت کا اقتضا جو ہر جگہ نظر آتی ہے، یہی تھا، کہ وہ ذہن کے ایسے اہم اور زندگی کے لئے ناگزیر فعل کو کسی ایسی جبلت اور میکاکی میلان کی نگرانی میں دیدے، جس کے افعال میں خطا کی گنجائش ہی نہ ہو، جس کا سررشتہ زندگی و فکر کے اولین ظہور کے ساتھ وابستہ ہو، اور جو عقل و فہم کے بہ تکلف پیدا کئے ہوئے قیاسات سے آزاد ہو، جس طرح فطرت نے ہم کو اپنے ہاتھ پاؤں کا استعمال کرنا سکھلا دیا ہے، بے اس کے

کہ اُن کے اعصاب و عضلات کی مشین کا ہم پہلے علم حاصل کریں، اسبطرح اس فطرت نے ہمارے اندر ایک ایسا جتلی میلان بھی ودیعت کر دیا ہے، جو فکر و خیال کو اسی راہ پر لگا دیتا ہے جس پر کہ کائناتِ خارجی چل رہی ہے، گو کہ ہم خود ان طاقتوں اور قوتوں سے جاہل ہیں جن پر کہ خارجی اشیاء کی یہ منضبط و مسلسل روش موقوف ہے،



باب ۶

متعلق ظن ہے

ممکن ہے کہ دنیا میں نجات و اتفاق کا فی نفسہ کوئی وجود نہ ہو، لیکن جہاں کسی واقعہ کی اصلی علت کا پتہ نہیں لگتا، تو ذہن اس کو نجات و اتفاق ہی پر محمول کرتا ہے،

اس میں شک نہیں کہ جس صورت میں کسی ایک جانب اتفاقات زیادہ ہوتے ہیں، تو ظن غالب اسی جانب جاتا ہے، اور جس نسبت سے اتفاقات کی اس زیادتی کا پتہ ایک طرف کو جھکتا جاتا ہے، اسی نسبت سے غلبہ ظن میں بھی ترقی ہوتی جاتی ہے، اور یقین و قبول کا درجہ قوی ہوتا جاتا ہے، اگر کسی پانسہ کے چار رخ ایک طرح کی شکل یا ایک تعداد کے نقطے رکھتے ہوں، اور باقی دو رخ ان سے مختلف شکل یا تعداد کے ہوں تو گمان غالب یہی ہوگا، کہ چار رخ والی شکل یا تعداد کا پانسہ پڑے گا، اور اگر کمین ایسا ہو کہ ہزار رخ ایک

لکھ لاکھ نے دلائل کی دو قسمیں قرار دی ہیں، برہانی اور ظنی، اس تقسیم کی رو سے تمام انسانوں کا فانی ہونا یا آفتاب کا کل نکلنا صرف ایک ظنی امر ہے، لیکن زبان کو عام بول چال کے مطابق قائم رکھنے کے لئے ضروری ہے کہ دلائل کو برہان، ثبوت اور ظن تین اصناف میں تقسیم کیا جائے، اول ثبوت سے مراد تجربہ کے وہ دلائل ہوں جنہیں شک و شبہ کی گنجائش نہیں ہوتی،

طرح کے ہونے اور صرف ایک رخ دوسری طرح کا تو غلبہ ظن بہت زیادہ بڑھ جائے گا اور یقین یا توقع میں زیادہ قطعیت پیدا ہو جائے گی، ذہن کا یہ عمل یا استدلال ایک نہایت ہی پیش پا افتادہ اور سطحی بات معلوم ہوتی ہے، لیکن دروغاً نظر ڈالنے سے اُمید ہے کہ اس کے اندر فکر و تحسّس کا کافی سامان ملیگا،

جب ذہن یہ جاننا چاہتا ہے کہ مذکورہ بالا قسم کا پانسہ پھینکنے سے کیا نتیجہ نکلے گا، تو ظاہر ہے کہ بجائے خود اس کا ہر رخ، اس کے نزدیک مساوی امکان رکھتا ہے، اور اتفاق کے معنی یہ ہیں کہ تمام ممکن نتائج و احتمالات بالکل مساوی ہوں، لیکن چونکہ پانسہ کے اکثر رخ ایک طرح کے ہیں، جن کے پڑنے سے ایک ہی نتیجہ برآمد ہوگا، اس لئے ذہن مختلف احتمالات یا اتفاقات پر غور کرنے سے بار بار اور زیادہ تر اسی نتیجہ کی جانب جھکتا ہے، پانسہ کے اکثر رخوں کا جو ایک ہی نتیجہ تک پہنچاتے ہیں، اس طرح یکساں ہونا، قدرت کی کسی ناقابلِ فہم حکمت و تدبیر سے برجستہ ہمارے اندر احساس یقین پیدا کر دیتا ہے، اور اس نتیجہ کو اپنے اس مخالف نتیجہ پر راجح کر دیتا ہے، جس کی تائید میں رخوں کی تعداد کم ہے، اور جس پر ذہن کی نگاہ نسبتہ کم پڑتی ہے، اب اگر ہم یہ مان لیں کہ یقین کی حقیقت اس کے سوا کچھ نہیں ہے کہ وہ محض خیالی پلاؤ کی بنسبت کسی شے سے زیادہ قوی و استوار ادراک کا نام ہے، تو ذہن کے مذکورہ بالا فضل کی کسی حد تک توجیہ ہو جاتی ہے، یعنی پانسہ کے کثیر التعداد رخوں کا یکساں ہونا، خیال میں انہی کی سخی کو زیادہ مضبوطی سے جمادیتا ہے، اس میں زیادہ قوت و وضاحت پیدا کر دیتا ہے، غولط و جذبات پر اس کا اثر زیادہ محسوس طور پر پڑتا ہے، مختصر یہ کہ وہ اعتماد یا بھروسہ پیدا ہو جاتا ہو جو یقین کی ماہیت اور اسے کاغذ پر ہے،

علل و اسباب سے جو غلبہ ظن حاصل ہوتا ہے، اس کی صورت و نوعیت بھی یہی ہے،

نخت و اتفاق کے آفریدہ ظن غالب کی اوپر معلوم ہوئی ہے بعض علتیں تو ایسی ہیں جو دائماً و مستمراً
 ایک ہی نتیجہ پیدا کرتی رہتی ہیں اور آج تک ایک مثال بھی مخالف نہیں پائی گئی ہے، آگ
 ہمیشہ جلاتی ہے، اور پانی کے اندر ہمیشہ آدمی کا دم گھٹنے لگتا ہے، جذب و دفع سے حرکت پیدا
 ہو جانا ایک ایسا عالمگیر قانون ہے جس میں کبھی کسی استثنا کی گنجائش نہیں بچتی ہے، لیکن دوسری
 طرف ایسی علتوں کا بھی وجود ہے جو اتنی منضبط و قطعی نہیں ہیں، مثلاً ریونڈ چینی دست اور
 ہے، اور ایفون خواب آور لیکن ہمیشہ اور ہر شخص کے لئے نہیں، یہ سچ ہے کہ جب کوئی
 علت اپنا معمولی نتیجہ پیدا کرنے سے قاصر رہتی ہے، تو فلاسفہ اس کو قانون فطرت کی بے نقبیا
 کی جانب نہیں منسوب کرتے، بلکہ سمجھتے ہیں کہ کچھ مخفی موانع ایسے پیدا ہو گئے ہیں جنہوں نے
 اس علت کے فعل کو عارضی طور پر روک دیا ہے، لیکن اس سے ہمارے نتائج و استدالات میں
 کوئی رخنہ نہیں پڑتا، جو تجربات کامل انضباط و یکسانی پر مبنی ہیں، ان میں پورے یقین کیساتھ
 رہنا عادت ذہن ماضی سے مستقبل کی طرف دوڑ جاتا ہے، اور کسی مخالف نتیجہ کے فرض
 کرنے کی کوئی گنجائش نہیں رہتی، مگر جہاں ایسی علتوں سے جو بظاہر بالکل یکساں ہیں مختلف
 نتائج رونما ہوتے ہیں، تو اس صورت میں جب ماضی سے مستقبل کی طرف ذہن منتقل ہوتا
 ہے، اور نتیجہ کا فیصلہ کرنا چاہتا ہے تو پہلے فائوس خیال میں تمام ممکن احتمالات گردش
 کر جاتے ہیں گو بالآخر ہم ترجیح اسی احتمال یا نتیجہ کو دیتے ہیں، جس کی کثرت کا تجربہ ہو چکا ہو
 اور یقین ہوتا ہے کہ یہی الکی بھی رونما ہوگا، تاہم دوسرے احتمالات کو ہم ملقلم نظر انداز نہیں
 کر سکتے، بلکہ ہر ایک کو اس کے وقوع کی کثرت یا قلت کے مطابق قوت و اہمیت حاصل
 ہوتی ہے، تقریباً یورپ کے تمام ممالک کے متعلق یہ خیال کیا جاتا ہے کہ جنوری میں کسی نہ
 کسی وقت ہالا ٹرے گا، جو بہ نسبت اس کے زیادہ رائج ہے، کہ ایسا نہ ہوگا اور سارے ہینڈ سوم

صاف رہیگا، البتہ اس رجحانِ خیال یا غلبہٴ ظن کا مرتبہ ہر مقام کے لحاظ سے مختلف ہوتا ہے، اور زیادہ شمال کی طرف بڑھنے سے یقین کی حد تک پہنچ جاتا ہے، لہذا معلوم ہوا، کہ جب ہم گذشتہ تجربات کی بنا پر آئندہ کے لئے کسی علت کے مختلف محمولات میں سے ایک کو متعین کرتے ہیں، تو تمام مختلف احتمالات پر نظر دوڑا جاتے ہیں، اور ذہن سمجھ لیتا ہے، کہ مثلاً ایک احتمال سو مرتبہ واقع ہو چکا ہے، دوسرا دس مرتبہ اور تیسرا ایک مرتبہ، چونکہ ایک واقعہ یا احتمال کے ساتھ کثرتِ تعداد ہے، اس لئے وہ تخیل پر زیادہ قوت کے ساتھ مسلط ہو جاتا ہے، اور اس کیفیت کو پیدا کر دیتا ہے، جس کا نام یقین ہے، باقی دوسرے احتمالات، جو تعداد و وقوع میں اس کے برابر نہیں ہیں، اور ماضی سے مستقبل کی جانب انتقالِ ذہن کے وقت اس کثرتِ تعداد میں ذہن کے سامنے نہیں آتے، جتنا کہ یہ آتا ہے، لہذا قلت والا احتمال کثرت والے کے مقابلہ میں قدرۃً ماند پڑ جاتا ہے، اب کسی سے کہو، کہ ذہن کے اس فعل کی توجیہ ذرا کسی نظامِ فلسفہ سے کرے تو اس کو پتہ چل جائے گا کہ اس میں کیا دشواری ہے، رہا میں، تو میری تسلی کے لئے اتنا ہی بس ہوگا، اگر ان اشارات سے فلاسفہ کچھ بیدار ہو جائیں، اور احساس کرنے لگیں کہ اس قسم کے اعلیٰ دقیق مسائل کی گرہ کشائی سے عام نظریات کا سارا دفتر صاف ہونے لگے۔



باب

تصویر لزوم

فصل - ۱

علوم ریاضی کو علوم اخلاقی پر بڑا تفوق یہ حاصل ہے کہ ریاضیات میں جن تصور آ سے کام پڑتا ہے، وہ قابلِ حس ہونے کی وجہ سے ہمیشہ نہایت صاف و متعین ہوتے ہیں جن میں خفیف سے تفاوت کا بھی فوراً پتہ چل جاتا ہے، اور ہر اصطلاح بلا کسی التباس و ابہام کے برابر ایک ہی مفہوم و تصور پر دلالت کرتی ہے، بیضوی شکل پر کبھی دائرہ کا دھوکا نہیں ہو سکتا، خیر و شر، حق و باطل کے مقابلہ میں مساوی اساقین اور مختلف الاضلاع مثلثوں کا فرق بہت زیادہ واضح اور متعین ہوتا ہے، اگر ہندسہ کی کسی اصطلاح کی تعریف کر دیجائے، تو ذہن اس کے تمام مواقع استعمال پر بلا پس و پیش از خود لفظ کی جگہ معنی اور اصطلاح کی جگہ تعریف کو سامنے رکھیگا۔ یا اگر تعریف سے نہ بھی کام لیا جائے، تو خود اصل چیز کو سامنے کر دیا جاسکتا ہے جس سے نہایت وضاحت کے ساتھ بات سمجھ میں آجاتی ہے، بخلاف اس کے لطیف نفسی احساسات، افعالِ فہم، اور جذباتی ہیجانات کا یہ حال ہے کہ

گوئی نفسہ ان میں باہمی امتیاز پایا جاتا ہے، تاہم جہاں ان پر سنجیدگی سے غور کرنا چاہو، تو یہ امتیاز فوراً نظر سے اوجھل ہو جاتا ہے، ساتھ ہی یہ بھی ہمارے بس میں نہیں ہوتا، کہ جب غور و فکر کی ضرورت پڑے، اپنی مرضی کے مطابق ان جذبات و احساسات یا افعالِ فہم کو ذہن میں پیدا کر لیں، اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے، کہ ہمارے استدلالات میں آہستہ آہستہ ابہام و اشتباہ سرایت کر جاتا ہے، مشابہ چیزوں کو ہم بالکل ایک چیز سمجھ بیٹھتے ہیں، اور بالآخر ہمارے نتائج اصل مقصد سے دور جا پڑتے ہیں،

باہمہ ایک شخص یہ دعویٰ بلا خرہ کر سکتا ہے، کہ اگر انصاف سے دیکھا جائے تو ان دونوں قسم کے علوم میں عیب بھی ملتے ہیں اور ہنر بھی، جو ایک دوسرے کی تلافی کر کے دونوں کی حالت برابر کر دیتے ہیں، اگر ایک طرف ہندسی تصورات کو آدمی اپنے ذہن میں زیادہ سہولت کے ساتھ واضح و متعین طور پر قائم رکھ سکتا ہے، تو دوسری طرف اس علم کے وسیع استنباطات تک پہنچنے کے لئے ذہن کو نہایت طویل و پیچیدہ سلسلہ استدلال سے بھی پالا پڑتا ہے، اور نہایت ہی بعید تصورات میں باہم مقابلہ و موازنہ کرنا ہوتا ہے، اسی طرح اگر اخلاقی تصورات میں ایک طرف یہ نقص ہے، کہ جب تک بے انتہا احتیاط و ہوشیاری کا لحاظ نہ رکھا جائے، ابہام و التباس کا اندیشہ رہتا ہے، تو دوسری طرف یہ آسانی بھی ہے، کہ اخلاقی استدلالات ہمیشہ نسبتاً بہت ہی مختصر ہوتے ہیں، اور نتیجہ تک پہنچنے کے لئے درمیانی وسائط و مقدمات ان علوم کے مقابلہ میں نہایت کم ہوتے ہیں، جنہیں عدد و مقدار سے بحث ہوتی ہے، اقلیدس کی مشعل ہی سے کوئی ایسی مشعل ہوگی، جو اتنی سادہ ہو کہ کسی اخلاقی استدلال کے مقابل میں بھی بشرطیکہ اس میں لا طائل خیال آرائی نہ ہو زیادہ مقدمات و اجزاء پر مشتمل نہ ہو، جن چیزوں میں چند ہی قدم چل کر ہم کو انسانی ذہن کے اصولِ عمل کا سراغ لگ جاتا ہے، وہاں ہم اپنی کامیابی

سے کم از کم اس بنا پر تشفی حاصل کر سکتے ہیں، کہ مزید تحقیقات عقل کا فطرت نے کیسی جلد دروازہ بند کر کے اعترافِ لاعلمی کی حد تک پہنچا دیا، لہذا اخلاقی یا الہیاتی علوم کی راہِ ترقی میں جو شے سب سے زیادہ حائل ہے وہ تصورات کی عدم وضاحت اور اصطلاحات کا ابہام و اشتباہ ہے۔ ریاضیات کی اصلی دشواری، استنباطات کی طوالت اور احتوائے فکر ہے، جو اس میں کسی نتیجہ تک پہنچنے کے لئے ضروری ہو، اور فلسفہ طبعی میں ہماری ترقی کو غالباً اس لئے رکاوٹیں پیش آتی ہیں کہ ضروری و موافق مطلب واقعات و تجربات کی کمی پڑ جاتی ہے، جنکا علم زیادہ تر اتفاقات سے حاصل ہوتا ہے، اور ہمیشہ عین احتیاج کے وقت ان کا میا کر لینا قدرت میں نہیں ہوتا، خواہ ان کی جستجو میں ہم اپنی ساری محنت و دانائی کیوں نہ خرچ کر دیں، چونکہ فلسفہ اخلاق میں اب تک ہندسہ اور طبیعیات دونوں سے کم ترقی ہوئی ہے اس لئے ہم یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں، کہ اگر اس حیثیت سے ان علوم میں کوئی فرق ہے تو جو دشواریاں علم اخلاق کی ترقی سے مانع ہیں، اُن پر غالب آنے کے لئے زیادہ اعلیٰ قابلیت و استعدادی درکار ہے، مابعد الطبیعیات کے تمام تصورات میں کوئی اتنا مبہم و غیر متعین نہیں جتنے کہ طاقت، قوت، اثر جی یا لزوم و وجوب کے تصورات ہیں، جن سے اس علم کے مباحث میں قدم قدم پر کام پڑتا ہے، لہذا اگر ممکن ہو تو میں اس فصل میں ان اصطلاحات کا ٹھیک ٹھیک مفہوم متعین کرنے کی کوشش کرتا ہوں، تاکہ اس طریقے سے وہ ابہام کچھ رفع ہو جائے جس کی منکھیت کے دھبوں سے فلسفہ الہیات کا سارا دامن رنگا ہوا ہے، اس امر کے تسلیم کرنے میں تو کچھ زیادہ قباحت نہیں نظر آتی، کہ ہمارے تمام تصورات ارتسامات کی نقل ہوتے ہیں، یا بالفاظِ دیگر یوں کہو کہ ایسی شے کا خیال کرنا ہمارے لئے قطعاً ناممکن ہے، جس کو پہلے ہم کبھی اپنے ظاہری یا باطنی حواس کی وساطت سے محسوس نہ

کر چکے ہوں، اس دعویٰ کی تشریح و ثبوت کی مین اوپر کوشش کر آیا ہوں، اور یہ امید بھی ظاہر کر چکا ہوں کہ اگر اس اصول کا صحیح طور پر استعمال کیا جائے، تو فلسفیانہ مباحث و استدالات مین موجودہ حالت کی بہ نسبت بہت زیادہ صحت و صفائی پیدا ہو جائے گی، مرکب تصورات کو تو غالباً تعریف ہی کے ذریعہ سے ابھی طرح جانا جاسکتا ہے جس کی حقیقت صرف اُن اجزاء یا بسیط تصورات کو گنا دینا ہے، جن سے مل کر کوئی مرکب تصور بنتا ہے، لیکن تعریف کر کے ہم نے کسی مرکب تصور کو اس کے انتہائی بسیط اجزاء تک پہنچا دیا، اور پھر بھی کچھ نہ کچھ ابہام یا گنجک پن باقی ہے، تو سوال یہ ہے کہ اب اس کے زائل کرنے کی کیا سبیل ہے؟ ان پر ہم کس تدبیر سے روشنی ڈالیں، کہ نگاہ ذہن بالکل صاف و متعین طور پر ان کو دیکھ لے؟ تدبیر یہ ہے کہ اُن ارتسامات یا اہل احساسات کو پیدا کرو، جن سے یہ بسیط تصورات منتقل ہوں، یہ ارتسامات تمام محسوس اور نہایت محکم ہوتے ہیں، ان مین گنجک پن قطعاً نہیں ہوتا، لہذا جب یہ خود پوری روشنی مین آجاتے ہیں، تو اپنے مقابل کے ان تصورات کو بھی اجاگر کر دیتے ہیں، جو پہلے دھندلے نظر آتے تھے، اور اس طرح گویا ہم کو ایک نئی خود بین یا ایسا علم مرایا ہوا آجاتا ہے جس کی مدد سے علوم اخلاقیہ کے باریک سے باریک اور بسیط سے بسیط تصورات بھی اسی طرح آئینہ ہو جاسکتے ہیں، جیسے کہ محسوس سے محسوس اور موٹے سے موٹے تصورات ہوتے ہیں،

لہذا قوت یا لزوم کے تصور کو پوری طرح جاننے کے لئے ہم کو اس کے ارتسام کی تحقیق کرنی چاہئے اور اس ارتسام کا متیقن طور پر پتہ لگانے کے لئے ہم کو اس کے تمام ممکن ماخذوں کو چھان ڈالنا چاہئے،

جب ہم اپنے اس پاس کی بیرونی چیزوں پر نظر کرتے ہیں، اور علل مختلفہ کے افعال کو غور سے دیکھتے ہیں تو ایک بھی مثال ایسی نہیں ملتی، جس سے کسی قوت یا لزوم و ضرورت کا انکشاف ہوتا ہو، نہ کوئی ایسی صفت ہی دکھائی دیتی ہے، جو معلول کو علت سے اس طرح جکڑے ہو، کہ ایک کو دوسرے سے مستنبط کرنے میں خطا کا امکان نہ ہو، ہم کو صرف اتنا ہی نظر آتا ہے کہ واقعہ کے لحاظ سے ایک کا ظہور دوسرے کے تابع ہے، بلیرڈ کے ایک گیند کو مارنے سے دوسرے میں حرکت ظاہر ہوتی ہے بس حواس ظاہری سے جو کچھ معلوم ہوتا ہے اس کی کائنات اسی قدر ہے، اشیاء کے اس تقدم و تاخر یا تبعیت سے ذہن کو کوئی نیا احساس یا باطنی ارتسام نہیں حاصل ہوتا، لہذا معلوم ہوا کہ علت و معلول کی کسی ایک جزئی مثال میں تو کوئی ایسی چیز قطعاً نہیں پائی جاتی جو قوت یا لزوم کا نشان دیتی ہو،

کسی شے کو پہلی دفعہ دیکھنے سے ہم کبھی قیاس نہیں کر سکتے، کہ اس سے کیا نتیجہ یا معلول ظاہر ہوگا، حالانکہ اگر کسی علت کی قوت یا انرجی کا ذہن کو قیاساً انکشاف ہو سکتا تو ہم بلا کسی سابق تجربہ کے اس کے معلول کی پیشینگوئی کر دیتے، اور اول ہی وہلہ میں محض خیال و تخیس کی بنا پر حکم لگا دیتے،

حقیقت حال یہ ہے، کہ کائنات مادی کا ایک ذرہ بھی ایسا نہیں ہے، جو اپنے صفات محسوسہ کی وساطت سے کسی قوت یا انرجی کا پتہ یا اس قیاس کا موقع دے، کہ یہ کوئی اور ایسی چیز ظاہر کر سکتا ہے، جس کو ہم اس کے معلول کا لقب دین، صلابت، امتداد، حرکت، یہ چیزیں بجائے خود مستقل صفات ہیں، جو کسی اور ایسے واقعہ کا مطلق پتہ نہیں دیتی جس کو ان کا معلول کہا جاسکے، موجودات عالم میں ہمہ وقت تجد و تغیر جاری ہے، اوّل ایک چیز دوسری کے بعد برابر آتی جاتی رہتی ہے، لیکن وہ قوت و طاقت جو اس ساری

مشین کو چلاتی ہے، ہماری آنکھوں سے مٹتی ہے، اور اجسام کی کسی محسوس صفت میں اپنا نشان نہیں رکھتی، ہم یہ واقعہ جانتے ہیں، کہ حرارت یا پیش ہمیشہ شعلہ کے ساتھ رہتی ہے، لیکن ان دونوں میں کیا رابطہ و لزوم ہے، اس کے قیاس و تخیل سے ہم بالکل عاجز ہیں، لہذا یہ ناممکن ہے، کہ افعال جسم کی محض کسی ایک مثال پر غور و غوض کرنے سے قوت کا تصور حاصل کیا جاسکے، کیونکہ کسی جسم میں بھی کوئی ایسی قوت نہیں معلوم جو اس تصور کی اصل بن سکے،

جب یہ معلوم ہو چکا کہ خارجی چیزیں، جیسی کہ وہ محسوس ہوتی ہیں، اپنے افعال کی جزئی مثالوں سے، قوت یا رابطہ ضروری کا کوئی تصور نہیں پیدا کر سکتیں، تو اب دیکھو کہ یہ تصور خود اپنے افعالِ ذہن پر فکر کرنے سے تو نہیں حاصل ہوا ہے اور کسی باطنی ارتسام کی نقل و شیخ تو نہیں ہے، یہ کہا جاسکتا ہے، کہ ہم کو ایک باطنی قوت کا ہر آن شعور ہوتا رہتا ہے، کیونکہ ہم محسوس کرتے ہیں، کہ محض اپنے ارادہ سے ہم اپنے اعضا، جسم کو حرکت دے سکتے ہیں، یا اپنے ذہنی قوتوں سے کام لے سکتے ہیں، ارادہ کا عمل ہمارے اعضا میں حرکت یا ذہن میں نیا تصور پیدا کر دیتا ہے، ارادہ کے اس اثر کو ہم اپنے شعور سے جانتے ہیں، یہیں سے ہم قوت یا ازجی کا تصور حاصل کرتے ہیں، اور اس کا یقین ہو جاتا ہے کہ ہم خود اور ہماری ہی طرح تمام ذہنی عقل موجودات قوت رکھتے ہیں، لہذا معلوم ہوا، کہ قوت کا تصور ایک فکری تصور ہے، کیونکہ یہ خود اپنے افعالِ ذہن اور ارادہ کے اس عمل پر خیال کرنے سے پیدا ہوتا ہے، جو اعضا، جسم اور قوایہ ذہن

سے جان لاک نے قوت پر جواب لکھا ہے، اس میں لکھا ہے، کہ چونکہ تجربہ سے نظر آتا ہے، کہ مادہ مختلف نئی نئی چیزیں پیدا کرتا رہتا ہے، جس سے یہ نتیجہ نکلا کہ کہیں نہ کہیں ان کی پیدا کرنے والی قوت موجود ہونی چاہئے، بالآخر ہم اسی استدلال سے قوت کے تصور تک پہنچ جاتے ہیں، لیکن چونکہ کسی استدلال سے ہم کو کوئی نیا اور اصلی بیدار تصور نہیں حاصل ہو سکتا، جیسا کہ خود اس فلسفی کو تسلیم ہے، لہذا یہ استدلال تصور قوت کی اصل کسی طرح نہیں ہو سکتا،

دونوں پر مؤثر ہے،

اس دعویٰ کو جانچنے کے لئے پہلے ہم ارادہ کے اس اثر کو لیتے ہیں، جو اس کو اعضاے جسم پر حاصل ہے، یہ اثر بھی دیگر واقعاتِ فطرت کی طرح ایک واقعہ ہے، جو ان واقعات کی طرح صرف تجربہ ہی سے جانا جاسکتا ہے، نہ کہ کسی ایسی قوت یا انرجی سے جو خود علت میں موجز نظر آتی ہو، اور اس کو معلول کے ساتھ اس طرح جکڑے ہو، کہ ایک کا دوسرے سے حکمِ نتیجہ نکالا جاسکے، بے شک ہم کو اس بات کا ہر لمحہ شعور ہوتا رہتا ہے کہ ہمارے جسم کی حرکت ہمارے ارادہ کے تابع ہے، لیکن وہ ذریعہ جس سے یہ اثر پیدا ہوتا ہے، وہ انرجی جس کی بدولت ارادہ سے ایسا عجیب و غریب فعل صادر ہوتا ہے، اس کے شعور و احساس سے ہم اس قدر دوڑیں کہ انتہائی کوشش تحقیق پر بھی یہ ہمیشہ ہماری گرفتِ علم سے باہر ہی رہیگی،

اولاً تو اس لئے کہ ساری کائناتِ فطرت میں، کوئی اصول بھی اس سے زیادہ پر امر نہیں ہے، جتنا کہ روح کا جسم کے ساتھ اتحاد جس کی بنا پر مانا جاتا ہے کہ کوئی نامعلوم جوہر روحانی جو ہر مادی پر اس طرح مؤثر ہے کہ لطیف سے لطیف خیال کثیف سے کثیف مادہ پر عمل کر سکتا ہے، اگر ہم کو یہ قدرت حاصل ہوتی کہ ہمارے اندر کی کسی مخفی خواہش یا ارادہ سے پہاڑ چلنے لگتے یا سیاروں کی گردش ہمارے قابو میں آجاتی، تو وہ بھی اس سے زیادہ غیر معمولی یا فوق الغم بات نہ ہوتی جتنا کہ روح کا جسم پر عمل ہے، لیکن اگر نفسِ ارادہ کے سوا ہم کو اس کے ساتھ کسی قوت یا انرجی کا احساس و شعور ہوتا، تو نہ صرف ہم اس قوت ہی کو جان لیتے؛ بلکہ یہ بھی معلوم ہو جاتا کہ اپنے معلول کے ساتھ اس کو کیا رابطہ ہے؛ یعنی جسم و روح کے باہمی اتحاد اور دونوں جوہروں کی اس حقیقت پر سے پردہ اٹھ جاتا جس کی بدولت ایک دوسرے پر عامل و مؤثر بنے۔

ثانیاً، اس لئے کہ ہم کو اپنے تمام اعضاے جسم پر یکساں قدرت نہیں حاصل، نہ ہم اس

اختلاف کا سبب بجز تجربہ کے کچھ اور بیان کر سکتے، کیا وجہ ہے، کہ ارادہ زبان اور انگلیوں پر تو اثر رکھتا ہے، لیکن قلب و جگر کی حرکت پر اس کا کوئی بس نہیں؟ حالانکہ اگر خود اس قوت کا ہم کو شعور ہوتا جو زبان اور انگلیوں کو تو متحرک کر سکتی ہے، مگر قلب و جگر پر اختیار نہیں رکھتی تو یہ سوال ہرگز نہ پیدا ہوتا، کیونکہ اس صورت میں ہم تجربہ سے قطع نظر کر کے بتا سکتے کہ ارادہ کی حکومت اعضائے جسم پر اس خاص دائرہ کے اندر ہی کیوں محدود ہے،

ایک شخص جس کے ہاتھ پاؤں یکایک مفلوج ہو گئے یا کسی اور وجہ سے وہ دفعۃً ان اعضا سے محروم ہو گیا ہے، تو شروع شروع میں وہ اکثر ان کو حرکت دینے اور حسب معمول ان سے کام لینے کی کوشش کرتا ہے، یعنی اس صورت میں بھی اسکو اعضائے جسم پر اپنی قوت ارادی کی حکم فرمائی کا اتنا ہی شعور ہوتا ہے، جتنا کسی کو اپنے صحیح و سلامت اعضا کے استعمال میں ہوتا ہے، لیکن شعور کبھی دھوکا نہیں دیتا، اس لئے لازمی نتیجہ یہ نکلتا ہے، کہ ہم ان دو صورتوں میں سے ایک میں بھی کسی قوت کا شعور نہیں رکھتے، بلکہ ہم اپنے ارادہ کے اس اثر کو فقط تجربہ سے جانتے ہیں، اور تجربہ ہی بتلاتا ہے، کہ فلان واقعہ ہمیشہ فلان دوسرے واقعہ کے تابع رہتا ہے، بے اس کے کہ ہماری رسائی رابطہ و لزوم کے اس بھید تک ہو سکے، جو دونوں کو وقتاً و نا قابل انفصال بنا دیتا ہے،

مثلاً یہ کہ ہم کو علم تشریح سے معلوم ہے، کہ حرکت ارادی میں قوت کا معمول براہ راست وہ عضو نہیں ہوتا جس کو حرکت دینا مقصود ہے، بلکہ پہلے اسکا عمل خاص خاص عضلات و اعصاب اور روح حیوانی، یا شاید اس سے بھی زیادہ کسی نامعلوم و دقیق تر شے پر ہوتا ہے، پھر یکے بعد دیگرے ان کی وساطت سے یہ حرکت اس عضو تک پہنچتی ہے، جو ارادہ کا اصل مقصود تھا، لہذا کیا اس سے بڑھ کر کوئی اور قطعی ثبوت ہمارے اس دعویٰ کا ہو سکتا ہے کہ

یہ سارا عمل جس قوت سے ظاہر ہوتا ہے، اس کا کسی باطنی احساس یا شعور سے براہ راست وکلی حقہ علم ہونا تو الگ رہا، اُلٹے وہ بنیائیت پر اسرار و ناقابلِ فہم ہے؟ ذہن جب کسی خاص فعل کا ارادہ کرتا ہے، تو اس ارادہ سے اولاً ایک ایسا واقعہ وجود میں آتا ہے، جو ہمارے لئے نامعلوم اور اس واقعہ سے بالکل مختلف ہوتا ہے، جو ذہن کا مطلوبِ اصلی ہے، پھر یہ واقعہ ایک اور اسی قدر نامعلوم واقعہ کو خلق کرتا ہے، یہاں تک کہ ایک طویل سلسلہ کے بعد آخر میں جا کر وہ واقعہ ظہور پذیر ہوتا ہے، جو دراصل مطلوب تھا، اب اگر خود یہ قوت معلوم ہوتی، تو لازماً اس کا اثر و فعل بھی معلوم ہونا چاہئے تھا، کیونکہ قوت اثر ہی کی تو ایک نسبت کا نام ہے، اور بصورتِ معکوس اگر اثر نامعلوم ہے، تو قوت بھی کسی طرح معلوم و محسوس نہیں ہو سکتی، جب ہم اپنے اعضا کو براہ راست حرکت دینے کے لئے کوئی قوت ہی نہیں رکھتے، تو پھر اس قوت کا علم و شعور کیسے ہو سکتا ہے، ہم جو قوت رکھتے ہیں اس کا فعل صرف ایک خاص روح حیوانی کو جنبش میں لانا ہے، گو بالآخر اس جنبش کا نتیجہ ہمارے اعضا کی حرکت ہوتی ہے، تاہم اسکا طریق عمل کچھ ایسا ہوتا ہے، جو ہماری سمجھ سے یکسر باہر ہے،

لہذا میں سمجھتا ہوں، کہ اب ہم کسی نا واجب جلد بازی و بے باکی کے مرتکب ہوئے بغیر قطعیت کے ساتھ یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں، کہ جب ہم روح حیوانی کو جنبش دیتے ہیں یا اپنے اعضا و جوارح سے کام لیتے ہیں، تو اس سے قوت کا جو تصور ہوتا ہے، وہ کسی باطنی احساس یا شعور قوت کی نقل نہیں ہوتا، رہی یہ بات کہ ان اعضا کی حرکت حکم ارادہ کے تابع ہوتی ہو، تو اس کا علم دوسرے واقعاتِ فطرت کی طرح تا متر تجربہ سے حاصل ہوا ہے، لیکن وہ قوت یا انرجی جس کی یہ حرکت معلول ہوتی ہے، وہ یہاں بھی اسی طرح نامعلوم و ناقابلِ فہم و تصور ہے، جس طرح کارخانہ قدرت کے تمام دیگر حوادث و واقعات میں اس کا پتہ لگانا ناممکن ہے،

تو پھر کیا اب ہم یہ مانتے ہیں کہ قوت یا انرجی کا شعور ہم کو خود اپنے نفوس کے اندر ان افعال سے ہوتا ہے، کہ ہم اپنے ارادہ سے نیا تصور پیدا کر سکتے ہیں، اس پر ذہن کو غور و فکر کے لئے جا سکتے ہیں، اس کو ہر طرح الٹ پلٹ کر دیکھ سکتے ہیں، اور پھر جب اس کو اچھی طرح دیکھ بھال چکے ہیں، تو اس کو ہٹا کر دوسرا تصور اس کی جگہ پر سامنے لاسکتے ہیں، میں سمجھتا ہوں کہ اوپر ہی والے دلائل سے یہ بھی ثابت ہو جاتا ہے، کہ قوت یا انرجی کا حقیقی تصور ارادہ کے ان نفسی تصرفات سے بھی نہیں حاصل ہوتا،

اولاً تو اس لئے کہ یہ ماننا پڑے گا کہ قوت کا جاننا بعینہ علت کی اس حالت کا جاننا ہے جو اس قوت کو تخلیق معلول کے قابل بناتی ہے، کیونکہ یہ دونوں مترادف باتیں خیال کی جاتی ہیں لہذا

(حاشیہ صفحہ ۷۵) ۱۔ ایک دعویٰ یہ کیا جاسکتا ہے کہ اجسام خارجی کے ساتھ جو مزاحمت ہم کو پیش آتی رہتی ہے، اور جس کے مقابلہ میں بارہا ہم کو اپنا سارا زور اور انتہائی طاقت لگا دینا پڑتی ہے، قوت کا تصور اسی مزاحمت سے حاصل ہوا ہے اور یہی جد و جہد اور سخت کوشش جس کا مقابلہ مزاحمت سے ہم کو شعور ہوتا ہے، وہ اصلی ارتسام ہے جس کی نقل و شمع قوت کا تصور ہے، لیکن اس پر پہلے قویہ اعتراض پڑتا ہے، کہ ہم قوت کو بہت سی ایسی چیزوں کی طرف منسوب کرتے ہیں جہاں مزاحمت یا جد و جہد کا وقوع فرض ہی نہیں کیا جاسکتا، مثلاً ذات برتر جس کو کبھی مزاحمت پیش نہیں آتی، ذہن کو ہر وقت کے معمولی غور و فکر میں اپنے تصورات پر جو قابو حاصل ہے، اور وہ بدن کے مختلف اعضا، ہاتھ پاؤں کو جس سہولت کے ساتھ حرکت دے سکتا ہے، ظاہر ہے کہ اس میں کوئی زور نہیں لگانا پڑتا، ارادہ کیا اور ہو گیا، اسی طرح بے جان وہ کے ساتھ بھی قوت کا انتساب کیا جاتا ہے، جو سرے سے احساس مزاحمت کے قابل ہی نہیں، دوسرے یہ کہ یہ جہاں جد و جہد کسی واقعہ یا نتیجہ کے ساتھ کوئی معلوم و عقلی رابطہ نہیں رکھتا، اور اس کے بعد جو نتیجہ ظاہر ہوتا ہے اس کو ہم عقلاً نہیں بلکہ صرف تجربہ کی بنا پر جانتے ہیں، البتہ اتنا اعتراف کرنا پڑے گا کہ یہ حیوانی جد و جہد جس کا ہم کو احساس ہوتا ہے، اگرچہ اس قوت کا پورا وہ اصلی تصور نہیں حاصل ہوتا، تاہم جو عامیانہ و ناقص تصور لوگوں کے ذہن میں ہے، اس احساس جد و جہد کو بہت کچھ دخل ہے،

معلوم ہوا کہ قوت کے جاننے کے لئے ہم کو علت و معلول اور ان کے باہمی علاقہ دونوں چیزوں کا جاننا ضروری ہے، لیکن یہ دعویٰ کیا جاسکتا ہے کہ ہم روح کی حقیقت، تصور کی ماہیت یا اس استعداد و قابلیت سے آگاہ ہیں، جس کی بنا پر روح کسی تصور کو خلق کر سکتی ہے، حالانکہ یہ فعل خلق حقیقی معنی میں خلق یعنی ایک شے کو لاشے سے پیدا کرنا ہے، جو ایک ایسی زبردست قدرت کو چاہتا ہے کہ بظاہر یہ کام کسی نامحدود ذات سے کمتر ہستی کے بس ہی کا نہیں معلوم ہوتا، اور کم از کم اتنا تو تسلیم ہی کرنا پڑے گا، کہ علم و احساس کیا معنی ایسی زبردست قدرت ذہن کے لئے قابل تصور بھی نہیں ہے، ہم کو علم و احساس جو کچھ ہے، وہ صرف اس واقعہ کا کہ ارادہ کے بعد تصور وجود میں آجاتا ہے، لیکن یہ کیونکر ہوتا ہے، اور وہ کیا قوت ہے، جو ارادہ کے بعد تصور کو پیدا کر دیتی ہے، اس کا سمجھنا قطعاً ہماری فہم سے باہر ہے،

ثانیاً نفس کا تصرف خود اپنے اوپر بھی، اسی طرح ایک خاص دائرہ کے اندر محدود ہے، جس طرح کہ جسم پر، اور ان حدود تصرف کا علم عقلاً، یا ماہیت علت و معلول کی کسی واقفیت سے حاصل نہیں ہوتا، بلکہ اس کی بنیاد تا مگر تجربہ و مشاہدہ پر ہے، جیسا کہ دیگر حوادث فطرت اور اشیا خارجی کے افعال میں ہوتا ہے، تصورات کی بہ نسبت عواطف و جذبات پر ہمارا اختیار بہت کم چلتا ہے، نیز تصورات پر جو اختیار حاصل ہے، وہ بجائے خود نہایت ہی تنگ دائرہ کے اندر محدود ہے، کیا کوئی شخص ان حد بندیوں کی انتہائی علت بتانے کا دعویٰ کر سکتا ہے، یا یہ بتلا سکتا ہے کہ ایک صورت میں بہ نسبت دوسری کے تصرف و اختیار کی قوت کیوں ناقص ہے؟

مثلاً نفس کو اپنے اوپر جو تصرف حاصل ہے، وہ مختلف اوقات و حالات میں بدلتا رہتا ہے، صحت کی حالت میں آدمی کو زیادہ قابو حاصل ہوتا ہے، بیماری کی حالت میں کم، صبح کے وقت تازہ دم ہونے کی صورت میں ہم اپنے خیالات پر شام کی بہ نسبت زیادہ قدرت رکھتے ہیں، علیٰ ہذا

روزہ کی حالت میں برہنست پر غوری کے، لیکن کیا ان اختلافات کی بجز تجربہ کے ہم کوئی اور توجہ کر سکتے ہیں؟ لہذا بتاؤ کہ وہ قوت کہاں ہے جس سے علم و شعور کے ہم مدعی ہیں؟ کیا روح یا مادہ یا دونوں کے اندر کوئی ایسی مخفی مشین یا اجزا کی مخصوص ساخت نہیں کار فرما ہے جس پر ان کے افعال و اثرات کا دار مدار ہے، اور جو ہمارے لئے قطعاً نامعلوم ہونے کی بنا پر ارادہ کی قوت یا انرجی کو بھی اپنے ہی برابر مجہول و ناقابلِ فہم بنا دیتی ہے؟

نفس ارادہ ذہن کا یقیناً ایک ایسا فعل ہے جس سے ہم اچھی طرح واقف ہیں لیکن اس فعل کے سمجھنے پر تم اپنی ساری عقل لڑا دو، ہر پہلو سے اس کو الٹ پلٹ کر دیکھو، پھر بھی کیا تم کو اس کی کسی ایسی قوت تخلیق کا کوئی نشان ملتا ہے جس کے ذریعہ سے یہ لاشے سے ایک نیا تصور پیدا کر دیتا ہے، اور گویا ایک امرِ گمنام سے اپنے اس صانع کی (شرطیکہ ایسا کہنا جائز ہو) قدرتِ کاملہ کا تماشا دکھا دیتا ہے جس نے فطرت کی رنچا رنگ کائنات کو نیست سے ہست کیا ہے؟ لہذا معلوم ہوا کہ ارادہ کے اندر اس طرح کی کسی قوت کے علم و شعور سے ہم کو سون دو درہن کیونکہ اس شعور کے لئے بھی کم از کم اتنا ہی قطعی تجربہ درکار تھا، جتنا ہمارے پاس اس یقین کے لئے موجود ہے کہ ایسے عجیب و غریب نتائج ارادہ کے ایک معمولی فعل سے ظاہر ہو جاتے ہیں، یہی عام طور پر لوگوں کو فطرت کے پیش پا افتادہ اور مانوس افعال کی توجیہ میں کہیں کوئی مشوا نہیں نظر آتی (مثلاً بھاری چیزوں کا نیچے آجانا، درختوں کی بالیدگی، حیوانات میں تولید و نسل یا غذا سے جسم کی پرورش وغیرہ کے واقعات) بلکہ وہ سمجھتے ہیں کہ ان تمام صورتوں میں ان کو علت کی بذات خود اس قوت کا علم و احساس ہے جس کی بنا پر یہ اپنے معلول کو مستلزم ہے، اور اس لئے ظہورِ معلول میں خطا کا امکان نہیں، بات یہ ہے کہ تجربہ یا عادتِ دراز کی وجہ سے، ان کے ذہن میں ایک ایسا میلان و رجحان پیدا ہوتا ہے کہ علت کے سامنے آتے ہی اس معلول

یا نتیجہ کا یقین ہو جاتا ہے، جو معمولاً اس کے ساتھ پایا گیا ہے، اور یہ منسلک ہی سے ممکن معلوم ہوتا ہے، کہ اس کے سوا کوئی اور نتیجہ ظاہر ہو سکتا تھا، صرف اس صورت میں جبکہ غیر معمولی واقعات و حوادث رونما ہوتے ہیں، مثلاً زلزلہ، وبایا کوئی اور عجیب و غریب بات، تو البتہ ان کی صحیح علت کا پتہ نہیں لگتا، اور سمجھ میں نہیں آتا، کہ ان کی توجیہ و تشریح کیسے کی جائے، اس منسلک میں پڑ کر لوگ علی العموم کسی اُن دیکھی صاحب عقل و ارادہ ذات کے قائل ہو جاتے ہیں، اور سمجھتے ہیں کہ یہ ناقابلِ جہتِ ناگمانی واقعات اسی ذات کے پیدا کردہ ہیں، لیکن فلاسفہ کی باریک بین نگاہ کو نظر آتا ہے، کہ روزمرہ کے معمولی واقعات کی پیدا کرنے والی قوت بھی اسی طرح نامعلوم و ناقابلِ توجیہ ہے، جس طرح کہ انتہائی سے انتہائی غیر معمولی واقعات کی، اور مختلف اشیاء میں باہم جو ربط و وابستگی ہے، اس کا علم ہم کو بلا کسی علاقہ لزوم کے جانے بغضِ تجربہ سے حاصل ہوا ہے، چنانچہ بہت سے فلاسفہ اپنی عقل کو مجبور پاتے ہیں، کہ بلا استثناء تمام واقعاتِ عالم کا مبداء اسی ذات کو قرار دیں، جس کی طرف عوام صرف معجزات اور فوق الفطرت واقعات و حوادث کے ظہور کو منسوب کرتے ہیں، وہ عقل و ذہن کو اشیاء کی صرف انتہائی اور اصلی علت ہی نہیں مانتے، بلکہ ان کے نزدیک عالمِ فطرت کا ہر واقعہ براہِ راست صرف اسی عقل کا معلول ہے، وہ مدعی ہیں، کہ جن چیزوں کو عام طور پر عقل کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے، ان کی حقیقت دراصل صرف ان مواقع کی ہوتی ہے، جن پر کوئی واقعہ ظاہر ہوتا ہے، ورنہ کسی معلول کی واقعی وبالذات علت عالمِ فطرت کی کوئی قوت نہیں بلکہ ایک ہستی برتر کا یہ ارادہ ہے کہ فلاں چیز ہمیشہ فلاں چیز کے ساتھ وابستہ رہے، یہ کہنے کی جگہ، کہ بلیر ڈکا ایک گیند دوسرے کو اس قوت سے حرکت دیتا ہے، جو صانعِ فطرت نے اس میں ودیعت کی ہے، وہ یوں تعبیر کرتے ہیں کہ جب دوسرا گیند پہلے سے ٹکراتا ہے تو اس موقع پر خود خدا اپنے ارادہ خاص سے اس کو متحرک کر دیتا ہے، اور یہ ارادہ اُن

عام قوانین کے مطابق ہوتا ہے، جو اس نے اپنی مشیت سے کائنات پر حکم فرمائی کے لئے مقرر کر دیئے ہیں، اسی طرح جب یہ فلاسفہ اپنی تحقیقات کو اور آگے بڑھاتے ہیں تو ان پر روشن ہو جاتا ہے، کہ جس طرح ہم اس قوت سے یکسر جاہل ہیں، جس پر اجسام کے باہمی فعل و انفعال کا دار مدار ہے، اسی طرح ہم اس قوت سے بھی محض ناواقف ہیں، جس کی بنا پر نفس جسم پر یا جسم نفس پر عمل کرتا ہے، ہم اپنے حواس یا شعور کے ذریعہ ان میں سے کسی کی بھی اصلی و انتہائی علت کا سراغ نہیں لگا سکتے، لہذا دونوں صورتوں میں جہل و لاعلمی کی یکساں تاریکی سے قدرۃً یہ فلاسفہ ایک ہی نتیجہ پر پہنچتے ہیں، اور ان کا دعویٰ ہے کہ روح و جسم کے اتحاد کی علت بھی براہ راست خود خدا ہی ہے۔ ان کے نزدیک آلاتِ حس کا یہ کام نہیں ہو سکتا، کہ وہ بیرونی چیزوں سے متاثر ہو کر ذہن میں احساسات پیدا کریں، بلکہ یہ کام اس قادر مطلق ہستی کا ہے، جو ہماری صانع ہے، کہ جس وقت کسی حاسہ میں ایک خاص قسم کی حرکت پیدا ہوتی ہے، تو عین اسی موقع پر اس قادر ہستی کا ارادہ ذہن میں ایک خاص طرح کا احساس بھی پیدا کر دیتا ہے، علیٰ ہذا جب ہم اپنے اعضا کو جنبش دیتے ہیں، تو یہ بھی خود ہمارے ارادہ کے اندر کسی قوت کی موجودگی کا نتیجہ نہیں ہوتا، بلکہ یہاں بھی خدا ہی اپنی مشیت سے ہمارے اس ارادہ کی تائید کرتا ہے (جو بجائے خود محض بے بس تھا) اور اس حرکت کو خلق کر دیتا ہے جس کو غلطی سے ہم اپنی قوت و فعلیت کی جانب منسوب کرتے ہیں، یہ فلاسفہ ہمیں نہیں ٹھہر جاتے، بلکہ وہ اس حکم کو بعض اوقات خود نفس کے باطنی افعال تک وسیع کر دیتے ہیں، یعنی ہمارے خالص نفسی یا ذہنی افکار و خیالات تک کی اصلیت اُن کے نزدیک اس کے سوا کچھ نہیں، کہ خدا کی طرف سے گویا وہ ایک طرح کا الہام ہوتے ہیں، جب ہم بالارادہ اپنے خیالات کو کسی خاص شے کی طرف منغطف کرتے ہیں، اور اپنے متخیلہ میں اس کا تصور قائم کرتے ہیں، تو اس تصور کو خود ہمارا ارادہ نہیں پیدا کرتا، بلکہ وہی خالقِ عالم خدا، اس کو

ہمارے ذہن کے روبرو کر دیتا ہے،

غرض اس طرح ان فلاسفہ کے نزدیک ہر چیز میں بس خدا ہی خدا ہے، حتیٰ کہ وہ صرف اتنے ہی پر قانع نہیں رہتے، کہ کوئی چیز بلا ارادۃ الہی کے وجود میں نہیں آتی اور نہ کسی شے کو بے اسکی مشیت کے کوئی قوت حاصل ہوتی ہے، بلکہ وہ ساری مخلوقات اور کائناتِ فطرت کو کسی قسم کی قوت سے یکملم معریٰ قرار دیتے ہیں، تاکہ خدا پر ان کا موقوف ہونا زیادہ بالذات و محسوس طور پر نظر آنے لگے، حالانکہ اس طرح وہ ان صفاتِ الہیہ کی عظمت کو جن کی اس قدر تسبیح و ثناء کرتے ہیں، بڑھانے کی جگہ اور گھٹا دیتے ہیں، کیونکہ یہ امر یقیناً خدا کی قدرت پر زیادہ دلالت کرتا ہے کہ اس نے اپنی کم درجہ مخلوقات کو بھی کچھ نہ کچھ قوت عطا کی ہے، بجائے اس کے کہ ہر چیز کو براہِ راست اپنے ہی ارادہ سے پیدا کرتا رہے، اور اس میں بہت زیادہ حکمت نظر آتی ہے کہ کمال پیش بینی و علم غیب کے ساتھ عالم کا ایک ایسا نظم و نسق قائم کر دے، جو خود بخود منشاءِ قدرت کو پورا کرتا رہے، بجائے اس کے کہ ہر آن خود خالقِ اکبر کو اس کی استواری کے لئے دخل دینا پڑے، اور ایسی عظیم الشان مشین کے تمام پرزے اس کو بذاتِ خود ہی چلانا پڑتے ہوں، لیکن اس نظریہ کی زیادہ فلسفیانہ طریقہ پر تردید کے لئے امید ہے کہ ذیل کی دو باتوں کا لحاظ کافی ہوگا،

اولاً تو جو شخص انسانی عقل و استدلال کی کمزوری، اور اس کے عمل و رسائی کی تنگ حدود سے پوری طرح باخبر ہے، میں سمجھتا ہوں کہ اس کو عالمگیر قوت اور مہستی برتری کی بالذات کارفرمائی کا نظریہ اتنا دلیرانہ معلوم ہوگا، جس سے وہ کسی طرح تشفی نہیں حاصل کر سکتا، جو سلسلہٴ دلائل اس نظریہ تک ہم کو پہنچاتا ہے وہ بجائے خود کتنا ہی منطقیانہ کیون نہ ہو، تاہم اس امر کا اگر قطعی یقین نہیں تو زبردست شبہ ضرور باقی رہیگا، کہ ان دلائل نے ہم کو ہمارے حدود و فہم سے ماوراء کر دیا ہے،

جس کی بدولت ہم ایسے غیر معمولی نتائج پر جا پہنچتے ہیں جو روزمرہ کی زندگی و تجربہ کے لحاظ سے
سراسر مستبعد ہیں، کیونکہ اس نظریہ کی انتہا تک پہنچنے سے بہت پہلے ہی ہم ظلم ہوش ربا کی دنیا
میں داخل ہو جاتے ہیں، جہاں پہنچکر نہ ہم کو اپنی محبت و دلیل کے عام اصول پر اعتماد کا حق پہنچتا
ہے، اور نہ عام زندگی کے ظنیات و تمثیلات سے سند پکڑی جاسکتی ہے، اس اتھاہ گمراہی کے ہاتھ
کے لئے، ہمارے پیمانہ کے خطوط بالکل ناکافی ہیں، اور گو اپنا دل خوش کرنے کے لئے ہم یہ سمجھنے
کی کوشش کریں، کہ یہاں بھی ہمارے استدلال کا ہر قدم ایک طرح کے ظن و تجربہ کی رہنمائی میں
پڑتا ہے، تاہم اس کا یقین رکھنا چاہئے، کہ جب اس قسم کے خیالی تجربہ کو ہم ایسے مسائل پر چسپاں
کرنا چاہتے ہیں، جو سرے سے تجربہ کی حد ہی سے باہر ہیں، تو پھر اس کی کوئی قوت و سند نہیں
رہ جاتی، لیکن اس بحث کا آگے چل کر پھر کسی قدر موقع نکلیگا!

ثانیاً، یہ نظریہ جن دلائل پر مبنی ہے، ان میں مجھ کو کوئی وزن نہیں نظر آتا، یہ سچ ہے کہ
ہم بالکل نہیں جانتے کہ اجسام ایک دوسرے پر کیونکر عمل کرتے ہیں، ان کے اندر کسی قوت
یا انرجی کا ہونا ہمارے لئے قطعاً ناقابلِ فہم ہے، لیکن کیا بالکل اسی طرح ہم اس بات سے
بھی ناواقف محض نہیں ہیں، کہ روح، چاہے وہ روح برتر ہی کیوں نہ ہو، جسم یا خود اپنے اوپر
کیسے اور کس قوت سے عمل کرتی ہے؟ خدا را تم ہی بتاؤ کہ ہم اس قوت کا تصور کہاں سے حاصل
کرتے ہیں؟ خود ہمارے اندر تو اس کا کوئی احساس و شعور موجود نہیں، نہ ہم مستی برتر کی ذات
صفات کا کوئی تصور رکھتے ہیں، بجز اس کے کہ خود اپنے افعالِ نفس پر غور و فکر سے جو کچھ اسکی
نسبت قیاس کریں کریں لہذا اگر ہماری لاعلمی کسی شے سے انکار کی معقول وجہ ہو، تو ہم مستی برتر
کے اندر کسی قوت کے وجود سے اسی طرح انکار کر دے سکتے ہیں جس طرح کہ کشیف سے کشیف

مادہ کے اندر، کیونکہ دونوں کی فعلیت و عمل کے سمجھنے سے ہم یکساں قاصر ہیں، ایک جسم کی ضرب سے دوسرے جسم میں حرکت کا پیدا ہونا کیا اس سے زیادہ غیر الفہم ہے، جتنا کہ ارادہ سے کسی جسم کا متحرک ہو جانا، غرض ہمارا علم جو کچھ ہے وہ صرف یہ ہے، کہ ہل کی تار کی دونوں صورتوں میں برابر ہے،

اے قوت جمود یعنی جس قوت کی بنا پر کوئی جسم اس وقت تک علی حالہ باقی رہتا ہے، جب تک کوئی بیرونی سبب اس حالت کو نہ بدل دے، مثلاً ساکن ہو تو ساکن رہیگا اور متحرک ہو تو متحرک رہے گا، جیسا کہ فلسفہ جدیدہ میں اس قدر ذکر آیا ہے اور جو مادہ میں موجود خیال کی جاتی ہے اس پر پوری بحث کی یہاں ضرورت نہیں، تجربہ سے ہم کو اتنا معلوم ہے کہ ایک ساکن یا متحرک جسم اس وقت تک برابر سکون یا حرکت ہی کی حالت میں رہتا ہے، جب تک کوئی نیا سبب اس حالت کو نہ بدل دے، اور جسم مدفع اپنے دفع کرنے والے جسم سے اسی قدر حرکت حاصل کرتا ہے، جتنی کہ خود اسکو حاصل ہے، یہ تجربہ کے واقعات ہیں، باقی جب ہم ان کو قوت ذاتی سے موسوم کرتے ہیں تو اس تسمیہ سے کسی بے حس و حرکت قوت کا اظہار نہیں مقصود ہوتا، بلکہ صرف ان واقعات کو تعبیر کرنا مقصود ہوتا ہے، بالکل اسی طرح، جیسا کہ کشش ثقل سے ایک خاص قسم کے افعال و اثرات مقصود ہوتے ہیں، نہ کہ اس کی قوت فاعلہ کا علم و تصور، نیوٹن کا مدعا ہرگز نہیں تھا، کہ وہ علل ثانیہ کو ہر طرح کی قوت یا انجی سے محروم کر دے، اگرچہ اس کے بعض اتباع نے اسکی سند سے یہ نظریہ قائم کرنے کی کوشش کی ہے، بلکہ اس فلسفی اعظم نے تو اپنے عالمگیر قانون کشش کی تشریح کے لئے، اُنٹے ایک فعال ایتری ہسیال مادہ کا وجود مانا ہے، گو کہ احتیاطاً اس کی حیثیت محض ایک فرض کی قرار دی ہے، جس پر بلا مزید اختیارات کے اس نے اصرار نہیں کیا ہے، ورنہ کارٹ نے خدا کی عالمگیر اور کامل فعلیت کا نظریہ قائم کیا لیکن اس پر اصرار نہیں کیا، میلبرانش اور دیگر اتباعِ دیکارٹ نے اسی پر اپنے بارے فلسفہ کی بنیاد رکھی، مگر انگلستان میں اسکی کوئی سند نہیں ملتی، لاک، کلارک اور کڈر تھ نے تو اسکی جانب انتہائی توجہ نہیں دی، بلکہ تمام تر یہ مانا ہے کہ مادہ میں ایک حقیقی قوت موجود ہے، گو وہ کسی اور قوت سے ماخوذ اور اس کے تحت مسمیٰ ہے، پھر سمجھ میں نہیں آتا، کہ موجودہ علمائے الہیات میں یہ نظریہ کیسے پھیل گیا،

فصل - ۲

دلیل کا سلسلہ بہت دراز ہو چکا، اب اس کے نتیجے پر پہنچنے میں جلدی کرنی چاہئے، قوت یا لزوم و وجوب کا تصور جن جن ممکن مآخذ سے حاصل ہو سکتا تھا، ان سب کو ہم نے ایک ایک کر کے چھان ڈالا، لیکن بے نتیجہ، جس سے معلوم ہوا، کہ تنہائی دقیقہ رسی کے باوجود ہم افعالِ جسم کی جزئی مثال کے اندر اس سے زیادہ کچھ نہیں منکشف کر سکتے کہ ایک واقعہ دوسرے کے بعد ظاہر ہوتا ہے، باقی یہ جاننے سے ہم قطعاً قاصر ہیں، کہ علت اپنے معلول پر کس قوت یا طاقت کے ذریعہ سے عمل کرتی ہے، یا ان دونوں میں کیا لزوم و وابستگی ہے، بعینہ یہی دشواری اس وقت بھی پیش آتی ہے، جب ہم نفس کے ان افعال پر غور کرتے ہیں، جو جسم پر عمل کرتے ہیں، جان یہ تو نظر آتا ہے کہ ارادہ کے بعد اعضائے جسم میں حرکت پیدا ہو جاتی ہے، لیکن اس تعلق یا قوت کا تہ نہیں چلتا، جو ان دونوں کو وابستہ کئے ہوئے ہے، یا جسکی بنا پر ارادہ نفس سے حرکت اعضا کا معلول یا نتیجہ وجود پذیر ہوتا ہے، اسی طرح نفس کو خود اپنے اندرونی افعال و تصورات پر جو تصرف حاصل ہے، اس کی حقیقت بھی مجہول ہے، غرض فطرت کا سارا کارخانہ چھان مارو، مگر وابستگی و لزوم کی ایک مثال بھی ایسی نہیں ملتی جو ہماری عقل میں آسکتی ہو، تمام واقعات ایک دوسرے سے بالکل منقطع و علیحدہ معلوم ہوتے ہیں، بلاشبہ ایک واقعہ دوسرے کے بعد ظاہر ہوتا ہے، لیکن ان کے بیچ میں ہم کو کوئی بندش مطلق نہیں نظر آتی، وہ ملحق معلوم ہوتے ہیں، لیکن مربوط نہیں، اور چونکہ ہم کسی ایسی شے کا تصور نہیں قائم کر سکتے، جو نہ کہی حواسِ ظاہری کے سامنے آئی ہو، نہ کوئی باطنی احساس اس کا ہو، اس لئے لازمی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ قوت یا رابطہ کا ہم کو سرے

سے کوئی تصور نہیں ہو سکتا، اور یہ الفاظ محض بے معنی ہیں، خواہ ان کا استعمال فلسفہ کے استدلال میں ہو یا روزمرہ کی زندگی میں،

مگر اس نتیجہ سے بچنے کا اب بھی ایک طریقہ اور ایک ماخذ ایسا باقی ہے جس کی ہم نے جانچ نہیں کی ہے، جب کوئی شے یا کوئی واقعہ سامنے آتا ہے، تو چاہے ہم اس پر عقلی عقل و ذہانت صرف کر دیں، مگر بلا سابق تجربہ کے یہ معلوم کرنا کیا معنی قیاس کرنا بھی نامکن ہے کہ اس سے کیا نتیجہ ظاہر ہوگا، نہ اس صورت میں اپنی پیش بینی کو ہم خود اس شے سے آگے لجا سکتے ہیں، جو براہ راست حافطہ یا حواس کے روبرو موجود ہے، بلکہ اگر ایک مرتبہ ہم یہ دیکھ بھی لیں کہ فلاں واقعہ فلاں کے بعد ظاہر ہوتا ہے، جب بھی صرف ایک مثال یا تجربہ کلیہ قائم کرنے کیلئے کافی نہیں ہو سکتا؛ کیونکہ صرف کسی ایک تجربہ سے، چاہے وہ کتنا ہی مستقیم یا یقینی کیوں نہ ہو، سارے عمل فطرت پر حکم لگا دینا، ایک ناقابل معافی مبالغہ ہوگی، لیکن جب ایک صنف کا کوئی واقعہ ہمیشہ اور ہر مثال میں دوسری صنف کے کسی واقعہ کے ساتھ ملحق ملتا ہے، تو پھر ایک کے طور سے دوسرے کی پیشین گوئی میں ہم ذرا بھی نہیں ہچکچاتے، نہ اس تجربی استدلال سے کام لینے میں کچھ شش و پنج ہوتا ہے، جو کسی امر واقعی کے متعلق علم کا واحد ذریعہ ہے، دو صنف کے واقعات میں اس ستر تجربہ الحاق کے بعد ایک واقعہ کو ہم علت کہنے لگتے ہیں، اور دوسرے کو معلول، اور فرض کر لیتے ہیں، کہ ان میں باہم کچھ نہ کچھ ربط ہے، ایک کے اندر کوئی نہ کوئی قوت مخفی ہے، جس سے یہ دوسرے کو، بلا امکان خطا برابر پیدا کرتا رہتا ہے، اور جو قوی ترین لزوم و انتہائی قطعیت کے ساتھ اس پر عامل ہے،

لہذا معلوم ہوا کہ مختلف واقعات میں باہم لزوم و وجوب کا یہ تصور کسی ایک مثال کے اٹنے پٹنے سے نہیں حاصل ہو سکتا؛ بلکہ ایک ہی قسم کی بہت سی ایسی مثالیں سامنے

آنے سے پیدا ہوتا ہے، جن میں ایک واقعہ دوسرے سے برابر ملتی رہا ہے، لیکن ان مثالوں کی کثرت سے کوئی ایسی مختلف اور نئی بات نہیں ہاتھ آ جاتی، جو ایک مثال میں نہ ملتی ہو، بجز اس کے کہ یکساں جزئیات کے بار بار اعادہ و تکرار سے عادت ذہن ایک واقعہ کے طوے سے دوسرے کا جو معمولاً اس کے ساتھ رہا ہے، متوقع بن جاتا ہے، اور یقین ہو جاتا ہے کہ اس کے بعد وہ بھی وجود میں آئے گا، لہذا یہی ارتباط جو ہم اپنے ذہن میں محسوس کرتے ہیں یعنی تخیل کا ایک واقعہ سے بر بنائے عادت دوسرے کی طرف منتقل ہو جانا، وہ احساس یا ارتسام ہے جس سے ہم قوت یا رابطہ ضروری کا تصور قائم کرتے ہیں، بس اس سے زیادہ اور کچھ نہیں ہوتا، ہر پہلو سے اچھی طرح الٹ پلٹ کر دیکھ لو، اس انتقال ذہن کے علاوہ تم کو کوئی اور اصل یا ماخذ تصور قوت کے لئے نہیں مل سکتا، یہی انتقال ذہن وہ سارا فرق ہے جس کی بنا پر ہم بہت سی مثالوں سے لزوم کا وہ تصور حاصل کرتے ہیں، جو صرف ایک مثال سے کسی طرح نہیں حاصل ہو سکتا، پہلی مرتبہ جب آدمی نے دیکھا ہو گا کہ دفع سے حرکت پیدا ہوئی مثلاً بلیر ڈکے دو گیندوں کے ٹکرائے سے تو وہ یہ حکم ہرگز نہیں لگا سکتا تھا، کہ ان میں سے ایک واقعہ دوسرے سے لزوم وابستہ ہے، بلکہ فقط اتنا کہہ سکتا تھا کہ اس کے ساتھ الحاق رکھتا ہے، لیکن جب وہ اس طرح کی متعدد مثالیں دیکھتا ہے، تو پھر دونوں کی باہمی وابستگی کا قویٰ صادر کر دیتا ہے، پھر آخر وہ کیا تفسیر ہے، جس نے وابستگی کا یہ نیا تصور پیدا کر دیا؟ اس کے سوا کچھ نہیں، کہ اب وہ اپنے تخیل میں ان واقعات کو باہم وابستہ محسوس کرنے لگا ہے، اور ایک کے ظاہر ہونے سے دوسرے کی پیشین گوئی کر سکتا ہے، لہذا جب ہم کہتے ہیں کہ ایک شے دوسری سے وابستہ ہے تو مراد صرف یہ ہوتی ہے، کہ ہمارے دماغ یا تخیل میں انھوں نے ایسی وابستگی حاصل کر لی ہے جس کی بنا پر ایک سے دوسری کا وجود ہم مستنبط کرتے ہیں گو یہ استنباط کسی حد تک عجیب و غریب سی، تاہم کافی

شہادت پر ضرور مبنی ہے، اور اپنی عقل و فہم سے کسی عام بے اعتباری، یا ہر جدید و غیر معمولی بات کے متعلق ارتیابانہ تذبذب سے یہ شہادت کمزور نہیں ہو سکتی، کوئی شے ایسے نتائج سے زیادہ ارتیاب یا تشکیک کی موید نہیں ہو سکتی، جن سے انسانی عقل و صلاحیت کی کمزوری اور نارسائی کا راز فاش ہوتا ہو،

زیر بحث مسئلہ سے بڑھ کر ہماری عقل و فہم کی حیرت انگیز کمزوری کی اور کونسی مثال پیش کیجا سکتی ہے؟ کیونکہ علاقہ اشیا میں اگر کسی علاقہ کا کما حقہ جانتا ہمارے لئے اہم ہے، تو وہ یقیناً علاقہ علت و معلول ہے، واقعات یا موجودات سے متعلق ہمارے سارے استدلال اسی علاقہ پر موقوف ہیں، صرف یہی ایک ذریعہ ہے جس کی بدولت ہم اُن چیزوں پر کوئی یقینی حکم لگا سکتے ہیں، جو حافظہ یا حواس سے دور ہیں، تمام علوم کی اصلی غرض و غایت فقط یہی ہے کہ علل و اسباب کے علم سے آئندہ کے واقعات کو قابو اور انضباط میں لایا جائے، اسی لئے ہمارے تمام فکر و تحقیق ہمہ وقت اسی علاقہ پر مصروف رہتی ہے، بااین جہ اس کی نسبت ہمارے تصورات اتنے ناقص ہیں، کہ بجز خندہ خارجی اور سطحی باتیں بیان کر دینے کے علت کی صحیح تعریف ناممکن ہے، یکسان واقعات ہمیشہ دوسرے یکسان ہی واقعات کے ساتھ ملحق ملتے ہیں، یہ ایک تجربہ ہے، جس کے مطابق علت کی تعریف یوں کیجا سکتی ہو کہ وہ ایک ایسی چیز کا نام ہے، جس کے بعد دوسری چیز ظاہر ہوتی ہے، اور تمام وہ چیزیں جو پہلی سے مماثل ہیں، اُن کے بعد ہمیشہ ایسی ہی چیزیں وجود میں آتی ہیں، جو دوسری سے مماثل ہوتی ہیں، یا بالفاظ دیگر یوں کہو کہ اگر پہلی چیز نہ پائی جائے تو دوسری کبھی نہ پائی جائے گی، اسی طرح ایک دوسرا تجربہ یہ ہے کہ علت کے سامنے آنے سے عادت کی بنا پر ذہن ہمیشہ تصور معلول کی طرف دوڑ جاتا ہے، جس کے مطابق علت کی ہم ایک اور تعریف یہ کر سکتے ہیں کہ علت نام ہی ایک چیز کے بعد دوسری کے

اس طرح ظاہر ہونے کا کہ پہلی کے ظہور سے ہمیشہ دوسری کا خیال آجائے، گو یہ دونوں تعریفیں ایسے حالات سے ماخوذ ہوں، جو نفس علت سے خارج ہیں، تاہم ہمارے پاس اس کا کوئی چارہ نہیں، نہ ہم علت کی کوئی اور ایسی کامل تر تعریف کر سکتے ہیں، جس سے اس کے اندر کسی ایسی شے کا سرِ غل جائے، جو اس میں اور معلول میں موجب ربط ہے، اس ربط کا ہم کو مطلقاً کوئی تصور نہیں بلکہ جب ہم اس کو جاننا چاہتے ہیں، تو صاف طور پر یہ بھی نہیں جانتے، کہ کیا جاننا چاہتے ہیں، مثلاً ہم کہتے ہیں، کہ فلان تار کی لرزش اس فلان آواز کی علت ہے، لیکن اس سے ہماری مراد کیا ہوتی ہے! یا تو یہ کہ ”اس لرزش کے بعد یہ آواز ظاہر ہوتی ہے، اور اس طرح کی تمام لرزشوں کے بعد ہمیشہ اسی طرح کی آوازیں ظاہر ہوتی رہی ہیں“، یا پھر یہ کہ ”اس لرزش کے بعد یہ آواز ظاہر ہوتی ہے“ اور ایک کے ظہور کے ساتھ ہی ذہن فوراً دوسری کے احساس کا متوقع ہو جاتا ہے، اور اس کا تصور پیدا کر لیتا ہے، ”علاقہ علت و معلول پر بحث کی بس یہی دورا بین ہیں، ان کے ماوراء ہم کچھ نہیں جانتے،“

لے ان تشریحات و تعریفات کے مطابق قوت کا تصور بھی اسی قدر اضافی قرار پاتا ہے، جتنا کہ علت کا ہی، اور دونوں کی معلول، یا ایک ایسے واقعہ کے ساتھ نسبت رکھتے ہیں، جو ان کے ساتھ برابر ملتی رہتا ہے، جب ہم کسی چیز کی اس خاص حالت سے بحث کرتے ہیں، جس سے اس کے معلول کی کمیت یا کیفیت متعین کیجاتی ہے، تو ہم اس حالت کو اس چیز کی قوت کہتے ہیں، اور اسی بنا پر تمام فلاسفہ مانتے ہیں، کہ اثر یا معلول قوت کا پیمانہ ہے، لیکن اگر نفس قوت کا انکو کوئی علم چل ہوتا، تو خود ہی کی پیمائش کر لیتے کسی دوسرے پیمانہ کے کیوں محتاج ہوتے، یہ بحث کہ متحرک جسم کی قوت اس کی قلد یا مربع رفتار کے مطابق ہوتی ہے، اس کے تصفیہ کے لئے خود قوت ہی کی پیمائش کر لیجاتی، اور اس کے اثرات یا معلومات کا مساوی و نامساوی اوقات میں موازنہ نہ کرنا پڑتا، باقی رہا قوت، طاقت، انرجی وغیرہ کے الفاظ کا فلسفہ اور وزمرہ میں کثرت سے استعمال ہونا، تو یہ اس بات کی کوئی دلیل نہیں کہ ہم علت و معلول کے باہمی ربط یا

اس باب کا خلاصہ بحث یہ نکلا، کہ ہر تصور کسی سابق ارتسام یا احساس کی نقل و شیخ ہوتا ہے اور جہاں کوئی ارتسام نہ مل سکے یقین کر لینا چاہئے، کہ کوئی تصور بھی نہیں پایا جاسکتا، افعال نفس و جسم میں ایک مثال بھی ایسی نہیں ملتی جو تنہا اپنی ذات سے قوت یا رابطہ ضروری کا کوئی ارتسام پیدا کر سکتی ہو، اس لئے لازماً ان کا کوئی تصور بھی ممکن نہیں، لیکن جب بہت سی متحد افعل مشابہات نظر سے گذرتی ہیں اور ایک قسم کی چیزوں سے ہمیشہ ایک ہی قسم کا نتیجہ نکلتا ہے تو علت اور رابطہ یا لزوم کا خیال پیدا ہونا شروع ہوتا ہے، اور اب ہم ایک نئے احساس یا ارتسام کا ادراک کرنے لگتے ہیں، یعنی ذہن یا تخیل میں ان دو چیزوں کے مابین ایک عادی رابطہ محسوس ہونے ہونے لگتا ہے، جن میں سے ایک علی العموم دوسری کے بعد ظاہر ہوتی رہی ہے، یہی ذہنی یا باطنی احساس اس تصور کی اصل ہے جس کی جستجو میں ہم سرگردان تھے، اس لئے کہ جب یہ تصور

واقعہ حاشیہ صفحہ ۸۸) اصول وابستگی سے واقف ہیں، یا اس امر کی انتہائی توجیہ کر سکتے ہیں کہ ایک شے دوسری کو کیوں پیدا کرتی ہے، ان الفاظ کو عام طور سے نہایت سست اور مبہم و نامفہوم معنی میں استعمال کیا جاتا ہے، کوئی جانور کسی شے کو بغیر احساس جد و جہد کے حرکت نہیں دے سکتا، نہ جب کوئی دوسری چیز اس سے آکر ٹکراتی ہو تو اس کے اثر و صدمہ کو محسوس کئے بغیر رہ سکتا ہے، یہ احساسات جو تاثر حیوانی ہیں، اور جن سے ہم قیاساً کوئی نتیجہ نہیں نکال سکتے، ان کو غلطی سے بے جان چیزوں میں فرض کر لیتے ہیں، اور سمجھتے ہیں کہ یہ جب کسی شے سے متصادم ہوتی ہیں، تو اسی قسم کے احساسات انکے اندر بھی پیدا ہوتے ہیں، باقی رہیں وہ قوانین جنہیں اس طرح ایک دوسرے کو حرکت دینے کا تصور نہیں شامل ہوتا ان میں ہم صرف اس الحاق و اتصال کو ملحوظ رکھتے ہیں، جو دو واقعات کے مابین برابر ہمارے تجربہ میں آتا رہا ہے اور چونکہ ان کے تصورات میں عادتاً ایک اختلاف پیدا ہو جاتا ہے اس لئے ناوانستہ ہم اس اختلاف کو خود انہی میں موجود فرض کر لیتے ہیں، کیونکہ یہ بالکل قدرتی امر ہے، کہ کسی شے سے جو احساس ہمارے اندر پیدا ہو، اس کو ہم خود اس شے میں موجود سمجھتے ہیں،

کسی مثالِ واحد سے نہیں بلکہ ایک ہی طرح کی متعدد مثالوں سے پیدا ہوتا ہے، تو ضرور ہوا کہ یہ کسی ایسی شے پر مبنی ہو جو کثیر کو واحد سے جدا کرتی ہے اور یہ جدا کرنے والی یا ماہہ الاتیاز شے صرف وہی عادی رابطہ یا ذہنی انتقال ہے، کیونکہ اس کے علاوہ باقی ہر لحاظ سے تمام افراد مساوی ہوتے ہیں، بلیرڈ کے ایک گیند کے تصادم سے دوسرے میں حرکت پیدا ہونے کا جو واقعہ مثلاً اس وقت ہمارے پیش نظر ہے، یہ اسی قسم کے اس واقعہ سے اور ہر طرح بالکل مماثل ہے، جو پہلے پہل پیش آیا تھا، بجز اس کے کہ پہلی دفعہ ایک کے تصادم سے دوسرے کی حرکت کا ہم استنباط نہیں کر سکتے تھے، اور اب بہت سے یکساں تجربات کے بعد کر سکتے ہیں، میں نہیں جانتا کہ اس کتاب کے پڑھنے والوں کی سمجھ میں یہ دلیل آگئی ہوگی یا نہیں، لیکن اگر مختلف الفاظ یا تعبیرات سے اس کو میں اور طول دون، تو اندیشہ ہے کہ زیادہ پیچیدگی اور گنجلک پن پیدا ہوگا، تمام تجربی استدالات میں اصلی نقطہ نظر ایک ہی ہوتا ہے، اگر خوش قسمتی سے اس کو ہم نے پایا تو فصاحتِ الفاظ کے بجائے مقصود و مبحث کو آگے بڑھانا چاہئے، اسی نقطہ نظر تک پہنچنے کی ہم کو کوشش کرنی چاہئے، باقی خطابت کی گل افشانیان سے مباحث کے لئے محفوظ رکھنی چاہئیں جو ان کے لئے زیادہ موزوں ہیں،

باب

جبر و قدر

فصل - ۱

جو مسائل حکمت و فلسفہ کی ابتداء ہی سے، نہایت شد و مد کے ساتھ معرضِ بحث میں ہیں، ان کی نسبت کم از کم اتنی توقع بجا طور پر کیجاسکتی تھی، کہ جن الفاظ و اصطلاحات سے ان میں کام پڑتا ہے، ان کے معنی تو بہر حال متعین و متفق علیہ ہو چکے ہونگے، اور تاریخِ فلسفہ کی دو ہزار سالہ مدت میں ہماری تحقیقات الفاظ سے گذر کر اصل موضوع تک یقیناً پہنچ چکی ہو گی، کیونکہ یہ نہایت صاف راستہ معلوم ہوتا ہے، کہ پہلے ان مصطلحات کی صحیح صحیح تعریف ہو جائے جو اثنائے استدلال میں استعمال ہوتے ہیں، تاکہ آگے چل کر ہماری بحث و تحقیق کا تعلق تمام معانی سے ہو، نہ کہ محض اصواتِ الفاظ سے، لیکن غور و تامل کے بعد واقعہ بالکل اس توقع کے خلاف نظر آتا ہے، صرف اسی ایک بات سے کہ کسی مسئلہ میں مدتہائے دراز سے نزاع قائم ہے اور اب تک کوئی فیصلہ نہیں ہو سکا، ہم یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں، کہ معنی کی تعبیر ہی میں کچھ نہ کچھ ابہام ہے اور ہر فریق کے ذہن میں زیرِ بحث اصطلاحات کے معنی کا تصور دوسرے سے مختلف ہے، اس لئے کہ جب ہر شخص کی ذہنی قوتیں قدرۃً ایک ہی طرح کی ہوتی ہیں، (دور نہ کسی شے پر باہمی

بحث و استدلال حاکمیت ہی) تو پھر یہ ناممکن تھا، کہ اصطلاحات کے ایک ہی معنی سمجھنے کے باوجود ایک ہی موضوع کے متعلق اتنی مدت تک اختلاف آرا باقی رہتا خصوصاً جب آپس میں تبادلہ خیالات ہوتا رہتا ہے، اور ہر فریق اپنے مقابل کو زیر کرنے کے لئے نئے نئے دلائل کی جستجو میں موضوع بحث کو ہر پہلو سے الٹ پلٹ کر دیکھتا ہے، البتہ یہ سچ ہے، کہ اگر لوگ ایسے مسائل کی بحث میں پڑ جائیں، جو انسان کی رسائی سے قطعاً باہر ہیں، مثلاً آغاز کائنات، عالم روحانیات، یا نظام ذہنی کی حقیقت کے سوالات، تو بے شک ہوا کے ناپنے میں عمریں گزر جائیں گی، اور کوئی متعین نتیجہ نہ نکلیگا، لیکن اگر روزانہ کی زندگی اور معمولی تجربہ کا کوئی مسئلہ اتنی طویل مدت سے غیر فیصلہ چلا آتا ہے، تو اس کی وجہ بجز اصطلاحات و تعبیرات کے ابہام و اہمال کے اور کچھ نہیں ہو سکتی، جو فریقین کے خیالات کو ایک نقطہ پر نہیں آنے دیتا، کیونکہ ہر فریق موضوع بحث کا ایک الگ تصور رکھتا ہے،

مسئلہ جبر و قدر، جس پر صدیوں سے جھگڑا ہے، اس کی یہی نوعیت ہے، حتیٰ کہ اگر میں غلطی نہیں کر رہا ہوں، تو نظر آئے گا، کہ اس مسئلہ کے متعلق فی الحقیقت عالم و جاہل سب کی رائے ہمیشہ ایک ہی رہی ہے، اور چند قابلِ فہم تعریفات کی مدد سے سارا جھگڑا دم بھر میں چکایا جاسکتا تھا، میں مانتا ہوں، کہ اس جنگ کو ہر فریق نے اتنا طول دیا ہے، اور فلسفہ فسطاط کی بھول بھلیوں میں جا پھنسے ہیں، کہ اگر اب کوئی فہمیدہ آدمی ایسی بحث کے تصفیہ کا دعویٰ جس سے نہ اس کو عظم افزائی کی توقع باقی رہی ہو، اور نہ دلچسپی کی، ایک کان سے سنکر دوسرے سے اڑا دے تو یہ کچھ حیرت کی بات نہ ہوگی، لیکن یہاں اس کے متعلق جس نوعیت کی دلیل پیش کرنی ہے، امید ہے، کہ وہ از سر نو توجہ کو حاصل کر سکے گی، کیونکہ اس میں فی الجملہ کچھ جدت ہے، نیز فیصلہ نزاع کی اس سے ایک حد تک امید بندھتی ہے، اور کسی پچیدہ یا گنجلک استدلال

سے پریشانی دماغ کا خوف نہیں ہے۔

اسی بنا پر امید ہے کہ مین یہ ثابت کر سکو نکاح کہ اگر جبر و قدر کے الفاظ کوئی قابلِ فہم معنی رکھتے ہیں تو ان دونوں نظریوں پر ہمیشہ اور ہر شخص کا اتفاق رہا ہے، اور یہ ساری جنگ محض لفظی الجھاؤ ہے، پہلے ہم نظریہ جبر کو لیتے ہیں،

یہ عام طور پر مسلم ہے، کہ مادہ کے تمام افعال ایک وجوہی قوت پر مبنی ہوتے ہیں، اور کائناتِ فطرت کا ہر معلول اپنی اپنی علت کی قوت کا اس طرح پابند ہوتا ہے، کہ اس کے سوا اس سے کوئی اور معلول ظاہر ہی نہیں ہو سکتا تھا۔ ہر حرکت کا درجہ اور اس کی جہت تو فطرت نے ایسے اُبل طریقہ سے متعین کر دی ہے، کہ دو جسموں کے تصادم سے جتنی اور جس جہت میں حرکت پیدا ہوتی ہے، اس میں ایک ذرہ کی کمی و بیشی یا فرق کا ہونا اس سے زیڑا آسان نہیں ہے، جتنا کہ اس تصادم سے کسی جاندار مخلوق کا پیدا ہو جانا، لہذا اگر ہم جبر یا وجوب کا ٹھیک ٹھیک تصور قائم کرنا اور اس کے صحیح معنی سمجھنا چاہتے ہیں، تو ہم کو سوچنا چاہئے کہ افعالِ مادہ کے متعلق وجوب کا یہ تصور ہمارے اندر کہاں سے اور کیوں نکر پیدا ہوا ہے،

اگر تماشاً گاہِ فطرت کا ہر نظارہ برابر اس طرح بدلتا رہتا، کہ اس کے دو واقعات میں باہم کوئی مماثلت نہ ہوتی، بلکہ ہر واقعہ اپنی جگہ پر تجرباتِ سابقہ کے لحاظ سے بالکل نیا اور نوکھا ہوتا، تو اس صورت میں ظاہر ہے کہ ہم وجوب یا اشیاء میں باہمی وابستگی کا قطعاً کوئی تصور نہ قائم کر سکتے، اس حالت میں ہم صرف اتنا کہہ سکتے، کہ ایک واقعہ دوسرے کے بعد ظاہر ہوا ہے، نہ یہ کہ اس سے پیدا ہوا ہے، علت و معلول کا علاقہ نوع انسان کے لئے ایک

ملہ وجوب، ضرورت، جبر یا لزوم ان تمام الفاظ سے حسب موقع انگریزی کے ایک ہی لفظ (NECESSITY)

کا مفہوم ادا کیا گیا ہے، م

بالکل نامعلوم شے ہوتی، افعالِ فطرت سے متعلق استنباط و استدلال کا سرے سے تہ نہ ہوتا، اور صرف حواس یا حافظہ کے ذریعہ سے محض کسی جزئی واقعہ کا علم ہو سکتا، اور بس، لہذا معلوم ہوا کہ وجہ و تعلیل کا تصور تا مگر اس یکسانی و مماثلت سے حاصل ہوتا ہے، جو مختلف افعالِ فطرت میں ہرکو نظر آتی ہے، جہاں ایک طرح کی چیزیں ہمیشہ ایک دوسرے سے ملتی ملتی ہیں، اور ذہن بر بنائے عادت ایک کے طور سے دوسرے کو متنبہ کرنے پر مضطر ہو جاتا ہے، بس یہی دو باتیں ہیں، جن پر اس سارے وجوب و ضرورت کا دار مدار ہے، جس کو ہم مادہ کی طرف منسوب کرتے ہیں، باقی یکساں چیزوں کے مستمر الحاق، اور اس الحاق سے لازمی طور پر ایک دوسرے کے استنباط کے ماوراء وجوب یا وابستگی کا ہم کوئی اور تصور نہیں رکھتے،

اس لئے اگر یہ معلوم ہو جائے کہ تمام بنی نوع انسان کا اس پر اتفاق ہے، کہ یہ دونوں باتیں آدمی کے ارادی اعمال اور افعالِ ذہن میں بھی پائی جاتی ہیں، تو پھر آپسے آپ یہ بھی ماننا پڑے گا، کہ تمام دنیا جبریت پر متفق ہے، اور اب تک اس کے بارے میں جو جنگ بڑا رہی وہ محض اس لئے تھی کہ ایک دوسرے کے مفہوم کو نہیں سمجھا تھا،

پہلی شے یعنی یکساں واقعات کا ہمیشہ ملتی ہونا، اس کی نسبت ہم حسب ذیل امور سے اپنا اطمینان کر سکتے ہیں، یہ تمام دنیا مانتی ہے، کہ ہر قوم اور ہر زمانے میں، انسان کے افعال میں یکسانی پائی جاتی ہے، اور اصولی طور پر فطرتِ انسانی برابر ایک ہی نیچ پر عمل کرتی ہے، ایک طرح کے محرکات سے ہمیشہ ایک ہی طرح کے افعال ظاہر ہوتے ہیں، محبت نفس حوصلہ، حرص، غرور، دوستی، فیاضی، خدمتِ خلق، یہی جذبات مختلف مراتب کیساتھ مل ملا کر اور جماعت (سوسائٹی) میں پھیل کر آغازِ عالم سے آج تک نوعِ انسان کے تمام افعال و اعمال کا سرچشمہ ہے، اگر تم یونانیوں اور رومیوں کے میلانات و احساسات اور طرزِ زندگی کو

جاننا چاہتے ہو تو فرانسیسیوں اور انگریزوں کے مزاج و زندگی کا اچھی طرح مطالعہ کرو، پھر جن باتوں کا ان کی زندگی میں تم کو مشاہدہ ہو وہی زیادہ تر اہل یونان و روم پر بھی صادق آئیں گی، اور اس قیاس میں بہت زیادہ غلطی نہ ہوگی، نوع انسان کی یہ یک رنگی ہر زمانہ میں اور ہر جگہ اس طرح قائم رہتی ہے، کہ اس حیثیت سے تاریخ ہم کو کسی جدید یا عجیب و غریب واقعہ کی اطلاع نہیں دے سکتی، تاریخ کا اصلی کام صرف یہ ہے، کہ انسانی فطرت کے کلی و عالمگیر اصول معلوم کرانے کے لئے انسان کے تمام مختلف حالات و مواقع کی تصویر ہمارے سامنے کر دے، اور ایسا مواد مہیا کر دے جس سے ہم اپنے مشاہدات قائم کر سکیں اور انسانی اعمال و اخلاق کے مضبوط مبادی سے آگاہ ہو سکیں، لڑائیوں، سازشوں، قتلوں، اور انقلابات کی تاریخیں دراصل اختیارات و تجربات کے دفاتر ہیں، جن کی مدد سے علمائے سیاست یا فلاسفہ اخلاق اپنے علم کے اصول قائم کرتے ہیں، بالکل اسی طرح جس طرح کہ فلسفہ طبعی کا کوئی عالم نباتات و معدنیات وغیرہ خارجی اجسام پر تجربہ کر کے ان کی طبیعت سے واقفیت پیدا کرتا ہے، مٹی، پانی اور دیگر عناصر جن کی عنصریت کی ارسطو اور ہبوطرطیس نے تحقیق کی تھی، وہ اس مٹی اور پانی کے ساتھ جو آج ہمارے سامنے ہے اس سے زیادہ مماثلت نہیں رکھتے ہیں جتنی کہ وہ آسان جن کا پولیبیوس اور تاسیتوس نے ذکر کیا ہے، ان لوگوں کے ساتھ مماثلت رکھتے ہیں، جو آج کل دنیا پر حکمران ہیں،

اگر کوئی سیاح کسی دور دراز ملک سے واپس ہو کر ایسے آدمیوں کا حال بیان کرے جو ہم سے کلیتہً مختلف ہیں، مثلاً وہ حرص، حوصلہ یا انتقام کے جذبات سے قطعاً پاک ہیں، وہ

۱۔ پانچویں صدی قبل مسیح کا ایک یونانی حکیم جو طب کا بانی خیال کیا جاتا ہے، م ۱۱۰ پولیبیوس اور تاسیتوس دونوں علی الترتیب قدیم یونانی اور رومی مورخ ہیں، م

دوستی، فیاضی اور خلق اللہ کی نفع رسانی کے لیے دنیا کی دیگر لذات سے مطلقاً نا آشنا ہیں، تو مجرد ایسی باتوں کے بیان سے، اس سیاح کا کذب ظاہر ہو جائے گا، اور ہم اس کو اتنا ہی دروغ گو یقین کرینگے، جتنا کہ اس شخص کو جو عجائب مخلوقات کے قصے بیان کرے، اور یہ کہنے کہ میں نے ایسے انسان دیکھے ہیں جن کا آدھا دھڑ آدمی کا ہوتا ہے، اور آدھا گھوڑے کا، یا میں نے ایسے جانور دیکھے ہیں، جن کے سات سر ہوتے ہیں، اسی طرح اگر کسی تاریخ کے کذب و دروغ کو ثابت کرنا ہے تو اس سے بڑھ کر کوئی تشفی بخش دلیل نہیں مل سکتی، کہ یہ دکھلایا جائے کہ اس میں کسی شخص کی نسبت ایسی باتیں بیان کی گئی ہیں، جو عام فطرت بشری کے سراسر خلاف ہیں، اگر شیوس جب سکندر کی فوق الفطرت شجاعت کا بیان کرتا ہے، کہ وہ تنہا مجمع پر ٹوٹ پڑا، تو اس کی صداقت اسی قدر مشتبہ ہو جاتی ہے، جس قدر کہ اس کا سکندر کی فوق الفطرت قوت کی بابت یہ دعویٰ مشتبہ ہے، کہ تنہا ہی اس نے اس مجمع کا مقابلہ بھی کیا، حاصل یہ کہ انسان کے محرکات و اعمال نفس کی عالمگیر یکدگی کے بھی ہم اسی طرح قائل ہیں، جس طرح کہ افعال جسم کی یکسانی کے،

یہی وجہ ہے کہ جسم کے افعال و خواص کی طرح، فطرت بشری کے علم میں بھی ہم اپنے گذشتہ تجربات زندگی سے جن کو ہم نے سالہا سال میں مختلف حالات و جماعات میں بہرہ حاصل کیا ہے فائدہ اٹھا سکتے ہیں، عملی و فکری زندگی میں ان سے رہنمائی حاصل کرتے ہیں، اسی رہنمائی کی بدولت، آدمی کے افعال، حرکات و سکنات اور آثارِ بشرہ سے ہم اس کے اندرونی محرکات و میلانات تک پہنچ جاتے ہیں، اور پھر ان محرکات و میلانات کے علم سے اس کے افعال کی توجیہ و تشریح کر سکتے ہیں، تجربہ کی وساطت سے مشاہدات کا جو ذخیرہ ہمارے

پاس فراہم ہو جاتا ہے، وہ فطرتِ بشری کی سرِ رخ رسانی کرتا ہے، اور اس کے سارے بھید ہم پر کھول دیتا ہے، جس کے بعد صرف تصنع اور ظاہری باتوں سے ہم فریب نہیں کھاتے اور ممبر کی سانی محض نمائشی معلوم ہونے لگتی ہے، اگرچہ دیانتداری و نیک نیتی کا واجبی لحاظ باقی رہتا ہے، مگر وہ کامل بے غرضی و ایثار جس کی لن ترانیاں بارہا سنی جاتی ہیں، اس کی توقع عوام الناس سے تو قطعاً نہیں ہوتی، ان کے رہنماؤں میں بھی اس کی مثالیں سنا دی جاتی ہیں، بلکہ کسی طبقہ کے افراد میں بھی مشکل ہی سے ملتی ہیں، لیکن اگر انسان کے افعال میں یکسر رنگی کا سرے سے تہ نہ ہوتا، اور ہمارا ہر تجربہ دوسرے سے الگ اور بے تعلق ہوتا، تو فطرتِ بشری کے متعلق کوئی عام اصول قائم کرنا بالکل نامکن ہوتا، اور کوئی تجربہ چاہے تو وہ کتنے ہی صحیح مشاہدہ پر کیوں نہ مبنی ہو، بجائے خود کسی مصرف کا نہ ہوتا، بوڑھا کسان بہ مقابلہ ایک نو عمر کے اپنے کام میں کیوں زیادہ ہوشیار سمجھا جاتا ہے، صرف اسی لئے کہ کھیتی پر مٹی، پانی اور دھوپ کا جو اثر پڑتا رہتا ہے، اس میں یکسانی پائی جاتی ہے جس سے بوڑھا مشاق کسان اپنی رہنمائی کے لئے اصول بنا لیتا ہے،

با این ہمہ اس سے یہ سمجھ لینا چاہئے، کہ انسان کے اعمال و افعال کی یک رنگی اس حد تک پہنچ جاتی ہے، کہ تمام آدمیوں سے یکسان حالات میں ہمیشہ یکسان ہی افعال کا ظہور ہوتا ہے، بلکہ ہر شخص کے شخصی یا انفرادی خصوصیات و خیالات کا حق نکال لینا چاہئے، کیونکہ ایسی اٹل یک رنگی انسان کیا معنی کا رخا نہ فطرت کی کسی چیز میں بھی نہیں پائی جاتی، مختلف آدمیوں کے اخلاق و عادات کے مطالعہ سے، ہم کو مختلف اصول بنا نا پڑتے ہیں، مگر اس اختلاف میں بھی ایک خاص درجہ کی یک رنگی و یکسانی قائم رہتی ہے،

مختلف اعصار و ممالک کے لوگوں کے عادات و اطوار ضرور مختلف ہوتے ہیں۔

لیکن اسی اختلاف سے ہم کو یہ کیسا ان اصول معلوم ہوتا ہے کہ رسم و رواج اور تعلیم و تربیت کی وہ قوت کیسی زبردست ہے، جو بچپن ہی سے انسان کی سیرت کو ایک خاص سانچے میں ڈھال دیتی ہے، کیا ذکر و ناماٹ میں سے ایک جنس کا طور و طریق دوسری سے متفاوت نہیں ہوتا؟ لیکن کیا اسی تفاوت کی بنا پر ہم اختلاف سیرت کا وہ متحد اصول نہیں قائم کرتے، جو قدرت نے ان دو جنسوں میں ودیعت کر دیا ہے، اور جس کو ان میں سے ہر جنس برابر قائم و محفوظ رکھتی ہے؟ کیا ایک ہی شخص کے افعال بچپن سے بڑھاپے تک کے مختلف ایام میں بغایت مختلف نہیں ہوتے؟ لیکن اسی اختلاف سے ہمارے احساسات و میلانات کے تدریجی تغیر کے متعلق وہ اصول بھی قائم ہوتے ہیں، جو انسانی عمر کے مختلف ادوار پر حاوی ہوتے ہیں، حتیٰ کہ ان عادات و خصائل تک میں یک گونہ ہم رنگی پائی جاتی ہے، جو ہر فرد یا ہر شخص کے ساتھ الگ الگ مختص ہوتے ہیں، ورنہ کسی شخص سے واقفیت اور اس کے چال چلن کے علم کی بنا پر اس کی افتاد طبع کا ہم کبھی بھی اندازہ نہ کر سکتے، نہ آئندہ کے لئے اس کے متعلق ہم اپنا رویہ متعین کر سکتے کہ کیا ہونا چاہئے،

میں مانتا ہوں، کہ ہم کو بعض ایسے افعال بھی نظر آ سکتے ہیں، جو بظاہر کسی معلوم محرک سے کوئی واسطہ نہیں رکھتے، اور جو عادات و اخلاق کے تمام مقررہ اصول سے مستثنیٰ معلوم ہوتے ہیں، لیکن ان خلاف قاعدہ اور غیر معمولی افعال کی نسبت اسے قائم کرنے کے لئے ہم کو دیکھنا چاہئے، کہ ان غیر معمولی یا بے جوڑ واقعات کے بارے میں ہم کیا اسے رکھتے ہیں جو اجسام خارجی کے افعال میں ہم کو نظر آتے ہیں، اجسام میں بھی تمام علل ہمیشہ اپنے معمولی علل سے ملحق نہیں نظر آتے، کیونکہ ایک صنایع جو بے جان مادہ پر تصرف کرتا ہے، اس کو بھی اپنے مقصد میں وہی ناکامی و مایوسی پیش آ سکتی ہے، جو ایک ملکی مدبر کو عاقل و فہیم انسانوں

کی رہنمائی میں پیش آتی ہے۔

عوام صرف ظاہر پر جاتے ہیں، ان کو جان معلومات میں کوئی فرق و اختلاف نظر آیا سمجھتے ہیں کہ ان کی علت ہی کا کچھ تھل ٹیرا نہیں کہی وہ اپنا عمل کرتی ہے، اور کہی نہیں، گو اس عمل کے لئے کوئی مانع نہ موجود ہو، لیکن فلاسفہ یہ دیکھ کر کہ کائنات کی تقریباً ہر چیز میں بت سے ایسے اصول و مبادی پوشیدہ ہیں، جو غایت بعد کی وجہ سے نہیں نظر آتے، کم از کم اس امکان کی گنجائش ضرور رکھتے ہیں، کہ فرق معلومات کا سبب ممکن ہے، کہ علت کی بے راہروی کے بجائے بعض مخفی موانع کی موجودگی ہو، اور جب مزید مشاہدات اور زیادہ دقیقہ سنجی سے یہ معلوم ہوتا ہے، کہ اختلاف معلومات کی تہ میں ہمیشہ کوئی نہ کوئی اختلاف علت موجود ہوتا ہے، اور ایک کا فرق دوسرے کے فرق پر مبنی ہوتا ہے، تو یہ امکان یقین سے بدل جاتا ہے، ایک گنوار گھڑی کے بند ہونے کی وجہ اس کے سوا کچھ نہیں بیان کر سکتا کہ کچھ ٹھیک نہیں کہی جاتی ہے اور کہی آپ ہی آپ بند ہو جاتی ہے، لیکن ایک گھڑی ساز جانتا ہے کہ کمائی یا نگر کی قوت پیوں پر ہمیشہ ایک ہی اثر رکھتی ہے، اور اس کے معمولی اثر میں فرق آگیا ہے، تو اس کی وجہ یہ ہے، کہ کچھ میل وغیرہ جم گیا ہوگا، جس سے ان کی حرکت رُک گئی ہے، غرض اسی طرح کی بہ کثرت مثالوں کے مشاہدہ سے فلاسفہ یہ اصول قائم کر لیتے ہیں، کہ تمام علل و معلومات ایک دوسرے سے اٹل طور پر جکڑے ہوئے اور قطعاً غیر منفک ہیں، اور اگر کسی معلول میں کوئی فرق نظر آتا ہے، تو اس کا سبب کوئی نہ کوئی مخفی مانع یا کسی مخالفت کی مزاحمت ہے،

مثلاً انسان کے جسم کو لو، کہ جب صحت یا مرض کے معمولی علامات میں کوئی خلاف توقع فرق ظاہر ہوتا ہے، یا دوا اپنا اثر نہیں کرتی، علیٰ ہذا جب کسی اور خاص علت سے معمول کے

خلاف نتائج رونما ہوتے ہیں، تو طبیب یا فلسفی کو اس پر چندان حیرت نہیں ہوتی، نہ اس سے ان اصول کی کلیت و وجوبِ عمل کا انکار کر دیتے ہیں، جو جسم حیوانی کے نظم و نسق کے کفیل ہیں، وہ جانتا ہے کہ انسان کا جسم ایک نہایت ہی پیچیدہ مشین ہے، اس میں بہت سی ایسی نامعلوم قوتیں نہان ہیں، جو ہماری سمجھ سے بالکل باہر ہیں، جن کی بنا پر ہم کو اس کے افعال میں بارہا فرق و تفاوت نظر آسکتا ہے؛ لہذا نتائج و معلومات کا ظاہری اختلاف اس امر کا ثبوت نہیں ہو سکتا، کہ قوانینِ فطرت کی کارفرمائی میں کوئی انضباط نہیں،

فلسفی اگر اپنے اصول میں پکا ہے تو بعینہ ہی دلیل وہ ارادی افعال و عوامل پر بھی چسپا کرے گا، انسان کے بے جوڑ سے بے جوڑ افعال و حرکات تک کی بسا اوقات وہ لوگ بہ آسانی توجیہ کر سکتے ہیں، جو اس کی سیرت کے تمام کوائف و جزئیات سے آگاہ ہیں، ایک آدمی جو طبیعتِ نرم مزاج و بامروت ہے کبھی تلخ جواب دے بیٹھتا ہے، لیکن اس کی وجہ، مثلاً یہ ہو سکتی ہے، کہ وہ دانت کے درد یا بھوک کی تکلیف سے بے چین ہے، ایک حلقِ آدمی بعض اوقات اپنے مقصد میں کامیاب ہو جاتا ہے، لیکن اس لئے کہ اس کو بیکار کوئی اچھا موقع ہاتھ آگیا، یہ بھی ممکن ہے، جیسا کہ کبھی کبھی واقعاً ہوتا ہے، کہ کسی فعل کی توجیہ نہ خود اس کا کرنے والا کر سکتا ہے اور نہ دوسرے، ایسی صورت میں یہ خود ایک کلیہ بن جاتا ہے، کہ انسان کی سیرت میں کسی حد تک تناقض و تلون بھی پایا جاتا ہے، گویا یہ کبھی کبھی اختلاف بھی فطرتِ انسانی کا ایک مستقل اصول ہے، البتہ بعض اشخاص میں یہ اختلاف و تناقض زیادہ پایا جاتا ہے، ان کے اخلاق کا سرے سے کوئی بندھا ہوا قاعدہ ہی نہیں ہوتا، ان کی زندگی تلون مزاجیوں کا ایک سلسلہ ہوتی ہے اور بے استقامتی ہی ان کی مستقل سیرت ہوتی ہے، لیکن باوجود ان ظاہری تناقضات کے، ان کے اندرونی اصول و محرکات اسی طرح

پابند اصول خیال کئے جاسکتے ہیں، جس طرح بارش اور ابر و باد وغیرہ کے بہتیرے خلاف توقع موسمی تغیرات، اہل قوانین فطرت کے محکوم سمجھے جاتے ہیں، گو انسانی عقل و تحقیق آسانی سے ان کا پتہ نہیں لگا سکتی،

لہذا معلوم یہ ہوا، کہ افعال ارادی اور ان کے محرکات ذہنی کے ماہین، نہ صرف واقفاً ویسا ہی منضبط ربط و احاطہ موجود ہے، جیسا کہ موجودات خارجی کے علل و معلومات میں باہم پایا جاتا ہے، بلکہ اس حقیقت کا تمام نوع انسان کو عالمگیر طور پر اعتراف بھی ہے جس سے نہ کہی فلسفہ کی دنیا میں انکار ہوا ہے، نہ روزمرہ کی زندگی میں اب چونکہ یہ معلوم ہے کہ مستقبل کے متعلق ہمارے تمام استنباطات گذشتہ تجربات پر مبنی ہوتے ہیں، اور چونکہ یہ ہم سمجھتے ہیں کہ جو چیز پہلے برابر ملحق و وابستہ رہی ہیں، وہ آئندہ بھی ہمیشہ اسی طرح باہم وابستہ رہیں گی، لہذا اس کے بعد یہ ثابت کرنا گو بالکل ایک سطحی بات ہوگی، کہ افعال انسانی کے متعلق جو نتائج ہم اخذ کرتے ہیں، وہ بھی ان کے گذشتہ تجربات ہی پر مبنی ہوتے ہیں، تاہم اس حقیقت پر تھوڑی سی روشنی ہم اُدھر ڈال دینا چاہتے ہیں،

ہر جماعت میں انسان ایک دوسرے کا اس طرح محتاج ہوتا ہے، کہ یہ مشکل ہی اس کا کوئی ایسا فعل نکل سکتا ہے، جو تا مگر مستقل بالذات ہو، یا دوسروں کے افعال سے قطعاً کوئی واسطہ نہ رکھتا ہو، غریب سے غریب کاریگر جو تنہا ساری محنت و مشقت کرتا ہے، اس کو بھی کم از کم اتنا سہارا تو ہوتا ہی ہے کہ مجسٹریٹ کی حفاظت کی بدولت اپنی اس جفاکشی کا پھل اطمینان سے کھا سکے گا، اس کو یہ بھی توقع ہوتی ہے، کہ جب وہ اپنا مال بازار میں لیجا کر واپسی دامنوں پر بیچنا چاہے گا، تو گاہک مل جائیں گے، اور پھر ان دامنوں کے ذریعہ دوسروں سے اپنی ضروریات زندگی حاصل کر سکے گا، جس نسبت سے لوگوں کے معاملات و تعلقات وسیع ہوتے جاتے

ہیں، اسی نسبت سے وہ دوسروں کے ارادی افعال کو اپنی زندگی کے منصوبوں کا جز بناتے جاتے ہیں، اور سمجھتے ہیں کہ دوسروں کے ارادی افعال ہمارے ارادی افعال کی معاونت کریں گے ان تمام استنباطات کا ماخذ اسی طرح گذشتہ تجربہ ہوتا ہے، جس طرح کہ اجسام خارجی سے متعلق استدلال کا، اور آدمی کا مل طور پر اس کا یقین رکھتا ہے، کہ بے جان عناصر کی طرح انسان بھی آئندہ اسی قسم کے افعال کا ظور ہوگا، جن کا پہلے ہو چکا ہے، ایک کارخانہ دار اپنے ملازموں کی محنت پر اتنا ہی بھروسہ کرتا ہے، جتنا کہ بے جان آلات و ادوات پر، اور جب توقع کے خلاف کوئی بات ظاہر ہوتی ہے، تو دونوں صورتوں میں اس کو کیساں تعجب ہوتا ہے، مختصر یہ کہ گذشتہ تجربہ کی بنا پر دوسروں کے افعال کے متعلق یہ استدلال و استنباط، اس طرح آدمی کی زندگی کا جز و بن گیا ہے، کہ عالم بیداری میں ایک لمحہ کے لئے بھی کوئی شخص اس کو ترک نہیں کر سکتا، لہذا کیا اب ہم کو اس دعویٰ کا حق نہیں حاصل ہے، کہ تمام دنیا کے انسانوں کو ہمیشہ سے اس جبریت پر اتفاق ہے جس کی ہم نے اوپر تعریف و تشریح کی ہے؟

فلاسفہ بھی اس بارے میں عوام سے کبھی مختلف رائے نہیں رہے ہیں، کیونکہ اس کا تو ذکر ہی کیا کہ ہماری طرح فلاسفہ کی عملی زندگی کا بھی تقریباً ہر فعل اسی رائے و خیال کے ماتحت ہوتا ہے، علم تک میں بہ شکل کوئی ایسا نظری حصہ ملیگا، جس میں اس جبریت کا فرض کرنا ناگزیر نہ ہو، اگر اس عام تجربہ کے مطابق، جو نوع انسان کی نسبت ہوتا رہا ہے ہم موخر کی راست بیانی پر اعتماد نہ کریں، تو بتاؤ کہ تاریخ کا کیا حشر ہوگا؟ اگر حکومت و آئین کا انسانی جماعتوں پر کیساں اثر نہ پڑے تو سیاسیات کا علم کیسے تدوین پاسکتا ہے؟ اگر خاص خاص سیرت کے لوگوں سے متعین و منضبط جذبات و احساسات نہ ظاہر ہوتے، اور ان احساسات کا انسانی اعمال و افعال پر کیساں اثر نہ پڑتا تو اخلاق کی بنیاد کس چیز پر رکھی جاتی؟ اور کسی

شاعر یا ڈراما نویس پر ہم یہ تنقید کیونکر کر سکتے، کہ اس کے ایکٹروں کے افعال و احساسات موافقِ فطرت ہیں یا نہیں؟ اسی لئے بلا نظریہ جبریت کو مانے، اور محرکات سے افعالِ ارادی، اور اور سیرت سے اخلاق کے اصولِ استنباط کو تسلیم کئے کسی علم و عمل کا وجود ہی قریباً ناممکن تھا، اور جب ہم دیکھتے ہیں، کہ طبعی اور اخلاقی دونوں طرح کی شہادت، ایک ہی رشتہ استدلال میں کس خوبی سے منسلک ہو جاتی ہے، تو پھر ہم کو یہ ماننے میں اور بھی تذبذب نہیں رہتا، کہ ان دونوں کی نوعیت ایک ہی ہے اور ایک ہی اصول سے دونوں ماخوذ ہیں، مثلاً ایک قیدی جس کے پاس نہ روپیہ ہے، نہ کوئی اثر و سفارش، وہ جب داروغہ جیل کی سنگدلی کا خیال کرتا ہے، تو اس کو اپنا قرار اسی قدر ناممکن نظر آتا ہے، جتنا کہ ان یواروں اور آہنی سلاخوں پر نگاہ ڈالنے سے، جن میں وہ محبوس ہے، بلکہ اپنی تدبیر رہائی کے لئے وہ سلاخوں کے لوہے، اور دیواروں کے پتھر پر زیادہ کوشش کرتا ہے، بجائے اس کے کہ داروغہ کے پتھر دل کو موم کرنے میں وقت ضائع کرے، اسی قیدی کو جب قتل گاہ کی طرف لے جاتے ہیں، تو اپنے نگہبانوں کے استقلال و فرض شناسی کی بنا پر اس کو اپنی موت کا اسی طرح یقین ہو جاتا ہے، جس طرح کہ خنجر یا تلوار کے فعل سے، اس کے ذہن میں ایک خاص سلسلہ تصورات پیدا ہوتا ہے، سپاہیوں کا موقع فرار دینے سے انکار، جلا کا فعل، گردن کا جسم جدا ہونا، خون کا بہنا، حرکات مذہبوحی اور موت، یہ علل طبعی اور افعالِ ارادی سے کب ایک مربوط سلسلہ استدلال ہوتا ہے، جس میں ذہن کو ایک کڑی سے دوسری تک جانے میں کوئی فرق نہیں محسوس ہوتا، نہ وہ اس صورت میں پیش آنے والے واقعہ (موت) کا بہ نسبت اس صورت کے کچھ بھی کم یقین رکھتا ہے، جب کہ اس سلسلہ کی تمام کڑیاں حواس یا حافظہ کی پیش نظر چیزوں پر مشتمل ہوں، اور اس تعلق سے جکڑی ہوئی ہوں، جس کا نام وجود

طبعی ہے، تجربہ پر مبنی ارتباط کا اثر ذہن پر ہمیشہ یکساں ہوتا ہے، خواہ مرتبط چیزیں نفسی ارادہ اور اس کے محرکات و افعال ہوں، یا بے ارادہ اجسام کی شکل و حرکت، ہم چیزوں کے نام بدل سکتے ہیں، لیکن اس سے ان کی ماہیت اور ذہن پر ان کا اثر کبھی نہیں بدل سکتا،

ایک شخص جس کو میں جانتا ہوں، کہ راستباز اور دولتمند ہے، اور جس سے میری گہری دوستی ہے، وہ اگر میرے گھر میں آئے، جہاں چاروں طرف میرے نوکر چاکر پھیلے ہوئے ہیں، تو مجھ کو کامل یقین و اطمینان رہتا ہے، کہ وہ مجھ کو قتل کر کے میرا چاندی کا قلمدان چھیننے نہیں آیا ہے، اور اس کی طرف سے یہ بدگمانی میرے دل میں اس سے زیادہ نہیں ہوتی جتنا یہ وہم کہ نیا اور مستحکم مکان جس میں میں بیٹھا ہوں وہ گرا چاہتا ہے، البتہ یہ ہو سکتا ہے، کہ میرا یہ دوست بیٹھے بیٹھے پاگل ہو جائے، اور خلاف توقع حرکتیں کرنے لگے، لیکن اسی طرح یہ بھی ممکن ہے، کہ اچانک زلزلہ آجائے اور مکان گر پڑے، لہذا میں اپنے مفروضات کو بدلے دیتا ہوں اور کہتا ہوں، کہ اس پاگل کی نسبت مجھ کو یقین کامل ہے، کہ وہ آگ میں اپنا ہاتھ اتنی دیر نہیں ڈالے رہ سکتا، کہ جل کر خاک سیاہ ہو جائے، اور اس واقعہ کی پیشگوئی میں اسی قطعیت کے ساتھ کر سکتا ہوں، جس طرح اس امر کی کہ اگر وہ اپنے کو دریچے سے گرا دے اور راہ میں کوئی روک نہ ہو، تو ہوا میں ایک لمحہ کے لئے بھی وہ معلق نہ رہ سکے گا، غرض اس پاگل پن میں یہ بدگمانی کسی طرح نہیں ہو سکتی، کہ وہ اپنا ہاتھ آگ میں جھلسا دیگا، کیونکہ یہ فطرتِ بشری کے تمام اصول معلومہ کے قطعاً خلاف ہے، ایک شخص جو دن دو پہر کسی چور رہے پر اشرافیوں کی تعمیل چھوڑ کر چلا جاتا ہے، وہ جس حد تک اس کی توقع کر سکتا ہو کہ یہ ہوا میں اڑ جائے گی، اسی حد تک اس کی بھی امید باندھ سکتا ہے، کہ ایک گھنٹہ کے بعد لوٹ کر یہ اپنی جگہ پر ملیگی، اور کوئی راہگیر اس کو ہاتھ نہ لگا دیگا، انسان کے استدلال

اوسے سے زیادہ اسی نوعیت کے ہوتے ہیں، یعنی جس نسبت سے ہم کو سیرت انسانی کا خاص خاص حالات کے اندر جو کچھ تجربہ ہوتا ہے، اسی نسبت سے ہم آئندہ اس کے متعلق کم یا زیادہ یقین قائم کرتے ہیں،

میں نے اکثر سوچا کہ آخر اس کی کیا وجہ ہو سکتی ہے، کہ علما تو ساری دنیا جبریت ہی کی قائل ہے، لیکن زبان سے اقرار کرنے میں لوگ گھبراتے ہیں، بلکہ ہمیشہ اس کے خلاف دعویٰ کرتے ہیں، میرے خیال میں عمل اور اسے کے اس تناقض کی توجیہ حسب ذیل طریقہ سے ہو سکتی ہے، اگر ہم افعالِ جسم کی تحقیق کریں، اور جاننا چاہیں، کہ ان میں معلومات اپنی علتوں سے کیونکر پیدا ہوتے ہیں، تو ہم کو معلوم ہوگا، کہ اس بارے میں ہمارا علم اس سے آگے نہیں جاسکتا کہ خاص خاص چیزیں ہمیشہ ایک دوسری سے ملتی رہتی ہیں، اور ذہن، برہنہ عادت ان میں سے ایک کے سامنے آنے سے دوسری کی طرف منتقل ہو جاتا ہے، اور اس کا یقین کرتا ہے، گو کہ علاقہ علت و معلول کی کما حقہ تحقیق سے ہم انسانی لاعلمی ہی کے نتیجے پر پہنچتے ہیں تاہم لوگوں میں اس کے خلاف ایسا قوی رجحان موجود ہے، کہ وہ یہی سمجھتے ہیں، کہ ان کا علم قوائے فطرت تک جاتا ہے، اور علت و معلول کے مابین ان کو گویا عیناً ایک وجوبی رابطہ محسوس ہوتا ہے، لیکن جب وہ خود اپنے افعالِ نفس پر غور کرتے ہیں، اور عمل و محرک کے مابین اس قسم کا کوئی وجوبی رابطہ نہیں محسوس ہوتا، تو یہ فرض کر بیٹھتے ہیں، کہ عقل و فکر سے جو معلومات ظاہر ہوتے ہیں، وہ قوائے مادی کے معلومات سے مختلف ہوتے ہیں، (یعنی ان میں علت و معلول میں باہم کوئی لزوم نہیں ہوتا، مگر جب ایک دفعہ اس امر کا اطمینان حاصل ہو چکا کہ کسی قسم کا بھی علاقہ تعلیل ہو، ہمارا علم اشیا کے مابین ایک دائمی الحاق اور اسی الحاق پر مبنی ذہنی استنباط سے آگے نہیں جاتا، اور یہ دونوں باتیں ارادی افعال میں بھی پائی جاتی ہیں، تو آ

ہم زیادہ آسانی سے اس کو مان لین گے کہ ایک ہی طرح کا لزوم و وجوب تمام علل پر حاوی ہے، اگرچہ جبریت کے اس استدلال سے بہت سے فلاسفہ کے نظامات کا ابطال ہوتا ہے، لیکن ادنیٰ تاہل سے معلوم ہو سکتا ہے، کہ ان فلاسفہ کا جبریت سے انکار محض زبانی ہے، ورنہ حقیقت میں وہ بھی اسی کے قائل ہیں، وجوب و جبریت کا جو مفہوم ہم نے بیان کیا ہے اس کی رو سے، میں سمجھتا ہوں کہ نہ کبھی کسی فلسفی نے جبریت کی تردید کی ہے، نہ آئندہ کر سکتا ہے، اور یہ صرف زبانی ادعا ہے، کہ وہ مادہ کے افعال میں ذہن کو علت و معلول کے مابین کسی ایسے رابطہ و وجوب کا علم حاصل ہے، جو عقل و ارادی افعال میں نہیں پایا جاتا، رہا یہ امر کہ واقعا ایسا ہے یا نہیں تو اس کا تصفیہ تحقیقات سے ہو سکتا ہے، اور اپنے دعویٰ کے اثبات کے لئے ان فلاسفہ کا فرض ہوگا، کہ وہ اس وجوب کی تعریف و تشریح کریں، اور ہم کو بتلائیں کہ علل مادی کے افعال میں یہ کہاں موجود ہے،

لوگ جب مسئلہ جبر و قدر کے تصفیہ کے لئے، پہلے قوائے نفس، اثرات فہم و افعال ارادہ کی بحث شروع کرتے ہیں، تو دراصل وہ الٹا راستہ اختیار کرتے ہیں، پہلے ان کو صاف و سادہ مرحلہ جسم اور بے جان مادہ کے افعال کا طے کر لینا چاہئے، اور اچھی طرح کوشش کر کے دیکھ لینا چاہئے، کہ ان کے مابین تعلیل و وجوب کا جو تصور قائم کیا جاتا ہے، کیا اس کی حقیقت اشیاء کے دائمی الحاق اور ایک شے کے دوسری سے ذہنی استنباط کے سوا کچھ اور ہے، اگر نہیں ہے، یعنی صرف الحاق و استنباط ہی وجوب کا منشا ہے، اور یہ دونوں باتیں افعال نفس میں بھی پائی جاتی ہیں، تو بس نزاع ختم ہو جاتی ہے، یا آئندہ سے اس کو محض ایک لفظی نزاع سمجھنا چاہئے، لیکن جب تک بے سمجھے بوجھے ہم یہ فرض کرتے ہیں گے کہ اشیاء خارجی کے افعال میں وجوب و تعلیل کی بنیاد الحاق و استنباط کے مادہ کی ایسی

شے پر ہے، جو ارادی افعال میں نہیں پائی جاتی، اس وقت تک اس بحث کا فیصلہ نامکن ہے، کیونکہ ہماری ساری عبارات ایک غلط فرض پر قائم ہے، اس فریب و مغالطہ سے نکلنے کی صرف یہ ایک صورت ہے، کہ مادی عقل و معلومات کے متعلق علم و حکمت کی محدود رسائی کی تحقیق کر کے اس بات کا پورا اطمینان کر لیں، کہ ہم زیادہ سے زیادہ جو کچھ جانتے ہیں، وہ بس وہی مذکورہ بالا الحاق و استنباط ہی، انسانی عقل کی اس نارسائی کا اعتراف پہلے شاید مشکل معلوم ہوگا، لیکن افعال ارادی پر اس نظریہ کو منطبق کرنے کے بعد یہ اشکال نہ رہ جائیگا، کیونکہ یہ ایک بالکل نیا بات ہے، کہ انسان کے تمام اعمال و افعال اپنے محرکات اور مخصوص عوائد و حالات کے ساتھ ایک ایسا بندھا ہوا الحاق و رابطہ رکھتے ہیں جس کی بنا پر ہم ایک کا دوسرے سے استنباط کرتے ہیں، لہذا بالآخر ہم کو زبان سے بھی اس وجوب و جبریت کے اقرار پر مجبور ہونا پڑے گا، جس کا اپنی زندگی کے ہر عمل اور اپنے عادات و اخلاق کے ہر قدم پر ہم آج تک ذرا ناہمال سے ہمیشہ اعتراف کرتے رہے ہیں،

لے عام طور پر لوگ جو قدر کے قائل نظر آتے ہیں، اس کی ایک اور وجہ اپنے بہترے افعال میں اختیار یا آزادی کا غلط احساس اور ظاہر فریب تجربہ ہے، کسی فعل کا وجوب، خواہ وہ مادی ہو یا نفسی صحیح معنی میں اپنے فاعل کی کوئی صفت نہیں ہوتا، بلکہ اس کا تعلق کسی ذی عقل یا صاحب فکر ذات سے ہوتا ہے، جو اس فعل پر غور و فکر کرتی ہے اور اس کا دار مدار ذہن کے اس عمل تعین پر ہوتا ہے، جس کی بنا پر وہ ایک چیز سے دوسری کو مستنبط کرتا ہے، کیونکہ اختیار جو جبر کا مقابل ہے، اس کی حقیقت اس عمل تعین کے فقدان اور ایک طرح کی عدم پابندی کے سوا کچھ نہیں ہے، جبکہ ایک شے کے تصور سے دوسری شے کے تصور تک ذہن کے جانے یا نہ جانے میں احساس ہوتا ہے، اگرچہ انسانی افعال پر غور کرتے وقت شاذ ہی ہم کو اس طرح کی آزادی یا عدم پابندی کا کبھی خیال آتا ہے، بلکہ فاعل کی سیرت و محرکات پر ہم کافی یقین و تعین کے ساتھ حکم لگا دیتے ہیں، کہ اس سے کس قسم کے افعال صادر ہونگے، تاہم جب انہی افعال کو ہم خود کرتے ہیں، تو ایک طرح کی آزادی کا احساس ہوتا ہے، اور چونکہ مثل چیزوں کو آدمی بعینہ ایک ہی سمجھ بیٹھتا ہے، اس

لیکن جبر و قدر کے اس مسئلہ کو، جو مابعد الطبعیات جیسے معرکہ آرا علم کی سب سے زیادہ معرکہ آرا بحث ہے، اگر مصاحت کی نظر سے دیکھا جائے تو معلوم ہوگا، کہ قدرت پر بھی تمام نوع انسان کا ہمیشہ سے اسی طرح اتفاق رہا ہے جس طرح جبریت پر اور یہاں بھی ساری نزاع محض لفظی ہے، کیونکہ جب افعال ارادی کے لئے اختیار کا لفظ بولا جاتا ہے، تو مراد کیا ہوتی ہے؟ یہ تو ہم کسی طرح مراد لے ہی نہیں سکتے، کہ انسان کے افعال اس کے محرکات، میلانات، اور دیگر حالات سے اس قدر کم تعلق رکھتے ہیں، کہ نہ ایک کا دوسرے سے یقینی طور پر استنباط ہو سکتا ہے، اور نہ ایک دوسرے کا تابع ہوتا ہے، کیونکہ یہ تو مسلم و بدیہی واقعات سے انکار ہوگا، لہذا اب اختیار سے ہماری مراد صرف یہی ہو سکتی ہے، کہ ارادہ کے تعین و تصفیہ کے مطابق کسی شے کے کرنے یا نہ کرنے کی قدرت ہم کو حاصل ہے، یعنی اگر ہم چلنے کا ارادہ کریں تو چل سکتے ہیں، بیٹھے رہنا چاہیں تو بیٹھے رہ سکتے ہیں، اس قدرت و اختیار کو تمام دنیا بانٹی ہے، جو ہر اس شخص کو حاصل ہے، جو قید و بند میں نہیں ہے، لہذا معلوم ہوا، کہ اس معنی میں اختیار بھی کوئی بحث

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۰۵) بنا پر یہ غلط احساس انسان کی خود مختاری کا برہانی کیا بدیہی ثبوت قرار دیا گیا، ہم سمجھتے ہیں کہ ہمارے افعال ہمارے ارادہ کے ماتحت ہیں، اور خود ارادہ کسی شے کا ماتحت نہیں، کیونکہ اگر کوئی شخص ارادہ کی اس آزادی کا انکار کرے اور کہے کہ تم فلاں کام پر مجبور ہو، تو ہم فوراً باسانی اپنے تہہ کو بدل کر باطل اس کے خلاف کا ارادہ کر سکتے ہیں، اور پھر اس مخالفت ارادہ کو ہم عمل میں بھی لا سکتے ہیں، لیکن ہم یہ بھول جاتے ہیں، کہ یہاں ارادہ کی آزادی و اختیار کے ثابت کرنے کی پر جوش خواہش خود ہمارے افعال کی اٹل یا دوجوبی محرک ہے، اور ہم بجائے خود اپنے ارادہ کو چاہتے جتنا آزاد خیال کریں، لیکن دوسرا شخص ہماری سرشت اور محرکات سے ہمارے افعال کا یقینی طور پر استنباط کر لے گا، اگر کہیں قاصر رہا تو ہم بھی ایک عام اصول کی حیثیت سے یہ ضرور سمجھیں گے کہ اگر ہمارے حالات اور مزاج کی تمام جزئی خصوصیات پر اسکو پوری اطلاع ہوتی تو وہ قطعاً تہہ چلا لیتا کہ فلاں موقع پر ہم سے کن افعال کا قصد و ہرجا، اور جبریت کی بس یہی حقیقت ہوا

واختلاف کی شے نہیں ہے،

اختیار کی جو تعریف بھی ہم کریں، دو باتوں کا لحاظ ضروری چاہئے: اولاً تو یہ صریحی واقعات کے خلاف نہ ہونا، ثانیاً بجائے خود متناقض نہ ہو، اگر ان باتوں کا ہم لحاظ رکھیں، اور جو تعریف کریں وہ صاف و قابلِ فہم ہو، تو میں سمجھتا ہوں کہ تمام عالم کو اس پر اتفاق ہوگا، اور کسی کو اختلاف کا موقع نہ رہے گا،

یہ تو عام طور پر مسلم ہے، کہ کوئی چیز بغیر اپنی علت کے نہیں وجود میں آتی، اور بحسب اتفاق کا لفظ اگر غور سے دیکھا جائے، محض ایک سببی لفظ ہے، جس کے کوئی ایسے معنی نہیں، جن کا عالم فطرت میں کہیں کوئی وجود ہو، یہ البتہ کہا جاتا ہے، کہ بعض علتیں وجوبی ہوتی ہیں، (یعنی جن سے معلول کا تحلف ناممکن ہے، م) اور بعض وجوبی نہیں ہوتیں، یہیں ہم کو تعریفات کا فائدہ نظر آتا ہے، کسی شخص سے کہو کہ بھلا علت و معلول میں علاقہ وجوب کی قید لگائے بغیر ذرا علت کی کوئی واضح و قابلِ فہم تعریف کر دو، تو میں ابھی اپنی ہار مانے لیتا ہوں، لیکن اوپر بحث گزر چکی ہے، اگر وہ صحیح ہے، تو اس قسم کی تعریف قطعاً ناممکن ہے، اگر اشیاء میں باہم کوئی منضبط یا وجوبی رابطہ نہ ہوتا، تو علت و معلول کا سرے سے کوئی تخیل ہی نہیں پیدا ہو سکتا تھا، اور یہ منضبط رابطہ ہی ذہن کو اس استنباط کے قابل بناتا ہے، جو کم و بیش سمجھ میں آنے والا علاقہ ہے، باقی جو شخص ان امور سے قطع نظر کر کے علت کی کوئی تعریف کرنا چاہتا ہے، تو وہ یا تو نامفہوم الفاظ بولنے پر مجبور ہوگا، یا ایسے الفاظ استعمال کرے گا جو انہی الفاظ کے مرادف ہونگے جن کی تعریف مقصود ہے، اور اگر مذکورہ بالا تعریف قبول کر لی جائے، تو پھر

اے مثلاً اگر علت کی تعریف یہ کی جائے، کہ جو کسی شے کو پیدا کرتی ہے، تو ظاہر ہے کہ پیدا کرنا اور علت ہونا ایک ہی بات ہے، اسی طرح اگر کہا جائے کہ علت وہ ہے جس سے کوئی شے وجود میں آتی ہے، تو اس پر بھی

اختیار جو پابندی نہیں بلکہ جبر کا مقابل ہے، اس میں اور بخت و اتفاق میں کوئی فرق نہ رہ جائے گا،
یہ مسلم ہے کہ بخت و اتفاق کا کوئی وجود ہی نہیں،

فصل - ۲

یہ طریق استدلال جتنا زیادہ عام ہے، اتنا ہی زیادہ فلسفیانہ مباحث میں غلط ہے، کہ کسی
امر کی تردید کے لئے یہ دلیل پیش کر دی جائے، کہ اس کے نتائج مذہب یا اخلاق کے لئے خطرناک
ہیں، جو خیال مستلزم محال ہو، وہ یقیناً باطل ہے، لیکن یہ یقینی نہیں، کہ جس شے کے نتائج خطرناک
ہوں، وہ لازماً باطل بھی ہو، لہذا ایسی باتوں سے قطعاً محترز رہنا چاہئے، کیونکہ ان سے تحقیق حق
تو ہوتی نہیں، بلکہ اٹے اور ضد پیدا ہو جاتی ہے، یہ میں نے ایک عام بات کہی، جس سے یہاں
کوئی فائدہ اٹھانا مقصود نہیں اس لئے کہ میرا نظریہ اس طرح کے اعتراض سے بھی قطعاً محفوظ ہے
بلکہ میرا دعویٰ یہ ہے، کہ جبر و قدر دونوں کے متعلق جو نظریات میں نے اوپر پیش کئے ہیں وہ نہ
صرف اخلاق کے موید ہیں، بلکہ تائید اخلاق کے لئے ناگزیر ہیں،

علت کی دو تعریفوں کے مطابق جبر یا وجوب کی بھی دو طریقے سے تعریف ہو سکتی ہے
کیونکہ یہ علت کا لازمی جز ہے، یعنی یا تو وجوب نام ہے یکساں چیزوں کے دائمی الحاق کا یا
ایک چیز سے دوسری چیز کے ذہنی استنباط کا، اپنے ان دونوں مفاہیم کی رو سے (جو دراصل

دقیقہ حاشیہ صفحہ ۱۰۸) وہی اعتراض وارد ہوتا ہے، کیونکہ "جس سے" کیا مراد ہے؟ لیکن اگر یہ کہا جاتا، کہ علت وہ ہے جس کے

بعد سمر کوئی خاص شے وجود میں آتی ہے، تو ہم فوراً ان الفاظ کا مطلب سمجھ جاتے، اس لئے کہ یہی تو وہ چیز ہے، جو ہم
علت و معلول کے متعلق جانتے ہیں، اور یہ استمرار ہی وجوب کی ساری حقیقت ہے، جس کے علاوہ ہم اس لفظ کے کوئی

اور معنی نہیں سمجھتے،

ایک ہی ہین) مدرسہ و منبر نیزہ و زمانہ زندگی میں غرض ہر جگہ یہ سلم ہے، گو در پردہ ہی سہی، کہ انسان کا ارادہ و جوبی ہوتا ہے، کسی شخص نے بھی اس امر سے کہی انکار کا دعویٰ نہیں کیا، کہ ہم انسانی افعال کی نسبت اخذ و استنباط سے کام نہیں لے سکتے، اور یہ استنباطات اس تجربہ پر مبنی نہیں ہوتے، کہ ایک ہی طرح کے محرکات، میلانات اور حالات کی موجودگی میں ہمیشہ ایک ہی طرح کے افعال آدمی سے سرزد ہوتے ہین، جس جز سے کسی شخص کو اختلاف ہو سکتا ہے، وہ صرف یہ ہے کہ آیا انسانی افعال کی اس خصوصیت کو وہ وجوب یا جبر سے تعبیر کرے گا یا نہیں، لیکن جب تک معنی صحیح سمجھے جاتے ہین میرے نزدیک الفاظ تعبیر کے اختلاف سے کوئی نقصان نہیں ہو سکتا، یا پھر وہ اس پر اصرار کرے گا، کہ مادہ کے افعال میں استنباط و الحاق کے سوا، تجربہ کا منشا کوئی اور شے ہے، جس کا علم ممکن ہے، لیکن اس سے اخلاق یا مذہب کے حق میں کوئی نفع بخش نتیجہ نہیں نکل سکتا، خواہ فلسفہ طبیعی اور ما بعد الطبیعیات پر اس کا کچھ ہی اثر مرتب ہو، ممکن ہے، کہ افعالِ جسم کے متعلق ہمارا یہ دعویٰ غلط ہو، کہ ان میں باہم ردائی الحاق یا ذہنی استنباط کے علاوہ - م) کسی اور وجوب یا علاقہ کا کوئی تصور موجود نہیں ہے، اگر افعالِ نفس کے متعلق ہمارا دعویٰ ایسا نہیں ہے، جس کو ہر شخص بے چون و چرا نہ تسلیم کرتا ہو، ہم نے افعالِ ارادی کے بارے میں عام مسلمات اور نظامِ قدیم سے سرمو تجارتاً و زنین کیا ہے، ہم نے اگر کسی بدعت کا ارتکاب کیا ہے، تو اس کا تعلق صرف مادی علل و اسباب سے ہے، لہذا اخلاق یا افعالِ ارادی کے بارے میں) ہمارا نظریہ ہر الزام سے بری ہوا

تمام قوانین جزا و سزا پر مبنی ہین، اور یہ امر بطور ایک بنیادی اصول کے تسلیم کیا جاتا ہے کہ انسان کے نفس پر جزا و سزا کا ایک خاص منضبط اثر پڑتا ہے، یعنی ترغیب و ترہیب دونوں چیزیں نیکی کی جانب مائل کرتی ہین، اور برے کاموں سے بچاتی ہین، اس اثر کا نام

ہم کچھ بھی رکھیں لیکن چونکہ یہ معمولاً افعال کے ساتھ ملحق رہتا ہے، اس لئے اس کو علت اور اس وجہ کی ایک مثال بہر حال ماننا پڑے گا، جس کو ہم یہاں ثابت کرنا چاہتے ہیں،

نفرت یا انتقام کا جذبہ ہمیشہ کسی شخص یا ذی شعور مخلوق ہی کے متعلق پیدا ہوتا ہے، اور جب کوئی مضر یا مجرمانہ فعل ان جذبات کو برانگیختہ کرتا ہے، تو اسی بنا پر کہ وہ فعل کسی شخص سے صادر ہوا ہے، افعال بالذات فانی و عارضی ہوتے ہیں، اور اگر ان کی علت آدمی کی مستقل سرشت یا افتاد مزاج نہ ہو (بلکہ اتفاقاً نادانستہ سرزد ہو جائیں، م) تو ان سے نہ عزت ہوتی ہے، نہ ذلت، یہ اتفاقی افعال بجائے خود لاکھ قابلِ ملامت اور مذہب و اخلاق کے منافی کیون نہ ہوں، پھر بھی آدمی ان کا جواب دہ نہیں خیال کیا جاتا، اور چونکہ اس طرح کے افعال اپنے فاعل کی مستقل سیرت پر نہیں دلالت کرتے، نہ بعد کو ان کا کوئی اثر رہتا ہے، اس لئے وہ ان کی بنا پر کسی انتقام یا سزا کا مستوجب نہیں ہو سکتا، لہذا جو اصول جبر و وجوب، اور لازماً علل و اسباب کا انکار کرتا ہے، اس کی رو سے انسان، مہیب سے مہیب جرم کے ارتکاب باوجود بھی، اسی طرح بری و بے داغ قرار پائیگا، جس طرح کہ اپنی پیدائش کے پہلے دن تھا اور اس کی سیرت کو اس کے افعال سے قطعاً کوئی تعلق نہ ہوگا، کیونکہ وہ اس سیرت سے ماخوذ و مستنبط ہی نہیں، اور نہ افعال کا قبح فساد سیرت کا ثبوت بن سکتا ہے،

آدمی کو ایسے افعال پر ملامت نہیں کی جاتی، جن کو وہ نادانی سے اور اتفاقاً گزر گزرتا ہے، چاہے ان کے نتائج کیسے ہی مضر کیوں نہ ہوں، یہ کیوں؟ صرف اسی لئے، کہ ان افعال کا منشا محض عارضی ہوتا ہے اور آگے نہیں بڑھتا، علیٰ ہذا انسان جب بے سوچے سمجھے اور جلد بازی میں کچھ کر بیٹھتا ہے، تو دیدہ و دانستہ خطا کی بہ نسبت کم موجبِ ملامت ٹھہرتا ہے، اس کی کیا وجہ ہے؟ صرف یہی کہ جلد بازی، خواہ وہ مزاج کا ایک مستقل نقص ہی کیوں نہ ہو

لیکن اس کا اثر مستمر نہیں ہوتا، نہ وہ سیرت کو کیسے فاسد کر دیتی ہے، اسی طرح مذامت سے ہر جرم دھل جاتا ہے، بشرطیکہ اس سے آئندہ کی زندگی اور عادات و اخلاق پر اصلاح کا اثر پڑے، اس کی توجیہ بجز اس کے کیا ہو سکتی ہے، کہ کسی شخص کے افعال اس کو اسی حالت میں مجرم بناتے ہیں، جب کہ وہ اس کی مستقل مجرمانہ سرشت کا ثبوت ہوں، اور جب اصول سرشت کی تبدیلی سے افعال بری سرشت کا صحیح ثبوت نہیں رہتے تو پھر وہ جرم بھی نہیں رہتے، لیکن اگر جبریت کو نہ مانا جائے، تو پھر افعال نہ کبھی بری سرشت کا ثبوت بن سکتے ہیں، اولاً نہ کبھی جرم و معصیت قرار پا سکتے ہیں،

بعینہ انہی دلائل سے اور اسی آسانی کے ساتھ یہ بھی ثابت کیا جاسکتا ہے، کہ مذکورہ بالا متفق علیہ تعریف کے مطابق، اختیار بھی اخلاق کے بقا و تحفظ کے لئے اسی طرح ضروری ہے جس طرح جبریت، اور جہان اختیار کا وجود نہ ہو، وہاں نہ کوئی انسانی فعل کسی اخلاقی صفت سے متصف ہو سکتا ہے، اور نہ اس پر تحسین یا ملامت کی جا سکتی ہے، کیونکہ جب افعال اسی حد تک اخلاقی احساس کا مبنی ہیں، جہاں تک کہ وہ باطنی سیرت و جذبات پر دال ہیں تو پھر اس وقت تک ان کا موجب تعریف یا تنقیص ہونا ناممکن ہے، جب تک ان کا مبدی و منشا یہی باطنی اصول نہ ہوں، بلکہ صرف خارجی یا ظاہری خلاف ورزی پر مبنی ہوں میرا یہ دعویٰ نہیں ہے، کہ میں نے اپنے نظریہ جبر و قدر پر سے تمام اعتراضات رفع کر دیئے، میری نظر ان اعتراضات پر بھی ہے، جن کا تعلق ایسے مباحث سے ہے جو یہاں نہیں چھیڑے گئے ہیں، مثلاً یہ کہا جاسکتا ہے، کہ اگر افعال ارادی بھی اسی طرح اہل قوانین کے تابع ہیں، جس طرح کہ افعال مادی، تو پھر ماننا پڑے گا، کہ پہلے ہی سے مقدم و متعین علل واجبہ کا ایک مستمر سلسلہ ہے، جو تمام چیزوں کی اصلی علت اولیٰ سے لیکر

ہر انسان کے ہر بُنرئی فعل تک پہنچتا ہے، نہ دنیا میں کہیں بخت و اتفاق ہو نہ آزادی و اختیار ایک طرف اگر ہم عامل ہیں تو دوسری طرف معمول، خالقِ عالم ہی ہمارے تمام ارادوں کا باعث ہے، جس نے کائناتِ فطرت کی اس عظیم شانِ مشین کو پہلے پہل حرکت دی اور ہر پرزے کو اپنی اپنی جگہ پر اس طرح جڑ دیا، کہ وہ بلا کسی کمی و بیشی کے امکان کے اپنے منضبط نتائج پیدا کرتا چلا جاتا ہے، اس لئے یا تو انسانی افعال کی جانب سرے سے کسی اخلاقی ردائت و شقاوت کی نسبت ہی نہیں ہو سکتی، یا پھر ان افعال کا مرکب اپنے پیدا کرنے والے کو ماننا پڑیگا، کہ ان کی علتِ اولیٰ اور موجبِ اصلی وہی ہے، کیونکہ جس شخص نے فرض کرو، کہ خرمن میں آگ لگائی ہے، وہی اس سے پیدا ہونے والے سارے نتائج کا ذمہ دار ہے، چاہے ان نتائج تک پہنچنے کا سلسلہ طویل ہو یا قصیر اسی طرح جہاں کہیں علل و اجبہ کا ایک مرتب و منضبط سلسلہ قائم ہے، وہاں وہی محدود یا نامحدود ہستی، جو اس سلسلہ کی پہلی علت کی خالق ہے، باقی تمام کی بھی ذمہ دار ہوگی، اوّل تحین و تقبیح سب کچھ اسی کی طرف راجع ہوگی کسی انسانی فعل کے نتائج کے متعلق متغیر و متبدل کی بنا پر اخلاق کا صاف و صریح فتویٰ یہی ہوتا ہے، کہ ان کی ذمہ داری تمام تر اسی شخص پر عائد ہے، جس سے اصل فعل سرزد ہوا ہے، لہذا جب یہی دلائل ایک ایسی ذات کے افعال و ارادات پر منطبق کئے جائیں جس کی حکمت و قدرت نامحدود ہے، تو لازماً ان کا وزن بہت زیادہ بڑھ جاتا ہے، کیونکہ انسان جیسی محدود و کمزور مخلوق کے لئے تو نادانی یا عدم قدرت کا عذر پیش کیا جاسکتا ہے، لیکن خالقِ عالم کی جانب تو ان نقائص کی نسبت ناممکن ہے، انسان کے جن افعال کو ہم نے دھڑک مچرانا کہہ دیتے ہیں، ظاہر ہے کہ خدا کو پہلے سے ان کا علم تھا، اسی نے ان کو مقدر کیا، اور اسی کی مشیت کے یہ تابع تھے،

اس لئے اب ہم کو یا تو یہ نتیجہ نکالنا پڑتا ہے کہ یہ افعال سرے سے جرم ہی نہیں، یا پھر ان کا جواب وہ انسان نہیں بلکہ خدا ٹھہرتا ہے، لیکن یہ دونوں صورتیں چونکہ محال اور بدینی کو مستلزم ہیں، اس لئے ماننا پڑتا ہے، کہ خود وہ نظریہ ہی، غالباً صحیح نہیں ہے جس کے یہ نتائج ہیں، اور جس پر یہ سارے اعتراضات وارد ہوتے ہیں، جو نظریہ مستلزم محال ہو وہ خود محال ہے، بالکل اسی طرح جس طرح کہ مجرمانہ افعال اپنی اصل علت کے مجرم ہونے کو مستلزم ہیں، بشرطیکہ ان دونوں کا تعلق ناگزیر اور وجوبی ہو،

اس اعتراض کے دو ٹکڑے ہیں، جن پر ہم الگ الگ بحث کریں گے، ایک تو یہ کہ اگر انسانی افعال کا سلسلہ وجوہاً خدا پر منتہی ہوتا ہے، تو وہ کبھی مجرمانہ نہیں قرار پاسکتے، کیونکہ جس ذات سے یہ صادر ہوتے ہیں، وہ نامحدود و اکمال ہے، لہذا اس کی مشیت کسی ایسی چیز سے متعلق ہی نہیں ہو سکتی جو خیر محض اور سرِ ایاستخن نہ ہو، دوسرے یہ کہ اگر انسانی افعال کو مجرمانہ قرار دیا جائے تو پھر خدا کی ذات سے اس غیر محدود و اکمال کو سلب کرنا پڑے گا، جس سے ہم اس کو متصف سمجھتے ہیں، اور مخلوقات کے تمام معامی اور مفاسدِ اخلاق کا اسی کو اصلی و حقیقی فاعل ماننا پڑے گا،

پہلے اعتراض کا تو یہ جواب صاف اور تشفی بخش معلوم ہوتا ہے، کہ بہت سے فلاسفہ حوادثِ فطرت کے دقیق مطالعہ سے جس نتیجہ پر پہنچے ہیں، وہ یہ ہے کہ نظامِ عالم بہ حیثیت مجموعی تمام تر خیر و فلاح پر مبنی ہے، اور بالآخر ساری مخلوقات کو انتہائی ممکن بہرست و سعادت حاصل ہو کر رہے گی جس میں کسی ایسے دکھ درد کی آمیزش نہ ہوگی جو بالذات شر ہو، باقی جو جسمانی آلام بظاہر شر معلوم ہوتے ہیں، وہ اس فلاح پر مبنی نظام کے لئے ناگزیر تھے، اور خود خدا جیسی حکیم ہستی کے امکان میں بھی یہ نہ تھا، کہ اس اضافی شر کو

بے اس کے رفع کر سکے، کہ اس سے بھی بڑی برائیوں کو راہ دے یا عظیم تر خیر کا راستہ بند کرے، اسی نظریہ سے بعض فلاسفہ اور فاضلہ قدیم روایت ہر طرح کے آلام و مصائب میں تسلی حاصل کیا کرتے تھے، اور اپنے اتباع کو تلقین کرتے تھے، کہ جن باتوں کو وہ اپنے لئے شر سمجھ رہے ہیں، وہ حقیقت میں دنیا کے لئے خیر ہیں، اور اگر وہ اپنی نظر کو وسیع کر کے سارے نظامِ عالم کو سامنے رکھیں، تو ہر واقعہ ان کے لئے عیش و مسرت کا پیغام ہوگا، گو یہ دلیل بجائے خود وسعتِ خیال و بلند نگاہی پر مبنی ہو تاہم عمل میں اس کی کمزوری و بے اثری فوراً کھل جاتی ہے، ایک شخص جو دردِ نفس کی روحانی اذیت سے تڑپ رہا ہے، اگر اس کو تم یہ وعظ سنانے لگو، کہ نظامِ عالم کے جن قوانینِ کلیہ نے جسم میں اخلاطِ فاسدہ پیدا کر کے اور ان کو رگِ پھون میں پہنچا کر یہ موزی درد پیدا کر دیا ہے، وہ حقیقت میں، فلاحِ عالم کے ضامن ہیں تو اس سے بجائے درد کو تسکین دینے کے، اس کے زخم پر تم اٹے نمک پاشی کرو گے، اس طرح کی بلند خیالیان بس عالمِ خیال ہی میں تھوڑی دیر کے لئے اس شخص کو خوش کر سکتی ہیں جو عیش و آرام میں بڑا خیالی پلاؤ پکا رہا ہو، لیکن یہ خیالات اس کے ذہن میں ہمیشہ قائم نہیں رہ سکتے ہیں، چاہے وہ بذاتِ خود دردِ عالم کے جذبات سے نا آشنا ہی کیوں نہ ہو، چہ جائیکہ اس حالت کا تو ذکر ہی کیا جب وہ بسترِ علالت پر پینچنی کی کروٹیں بدل رہا ہو، بات یہ ہے کہ جذبات کی نظر ہمیشہ تنگ اور انسانی کمزوریوں یا فطرتِ بشری کے مناسب حال ہوتی ہے، ان کے سامنے صرف آس پاس اور روزمرہ ہی کی چیزیں رہتی ہیں، اور وہ صرف ایسے ہی واقعات سے متاثر ہوتے ہیں، جو خود کسی شخص کی ذات کے لئے خیر یا شرم ہوں، جسمانی خیر و شر کی طرح بعینہ ہی حالِ اخلاقی خیر و شر کا بھی ہے، لہذا کسی معقول بنا

یہ فرض نہیں کیا جاسکتا ہے کہ جو شے ایک صورت میں اس درجہ بے اثر ہے وہی دوسری صورت میں قوی الاثر بن جاتی ہے، انسان کی فطرت یہ ہے کہ جب خاص خاص عادات و خصائل اور افعال اُسکے سامنے آتے ہیں تو فوراً اُنکے متعلق اُسکے نفس میں تحمین تقبیح کا احساس پیدا ہو جاتا ہے اور اصل یہ ہے کہ تحمین تقبیح کے ان جذبات سے زیادہ کوئی جذبہ انسان کیلئے ضروری بھی نہ تھا کیونکہ جن خصائل پر ہم بے ساختہ افرین کہہ اٹھتے ہیں، وہ بالتحفص ایسے ہی ہوتے ہیں، جو اجتماع انسانی کی فلاح و مسرت کے موجب ہیں، علی ہذا جن خصائل سے ہمارے دل میں ملامت کا احساس پیدا ہوتا ہے وہ وہی ہوتے ہیں، جو رفاہ عام میں خلل و فساد کا باعث ہیں، غرض معلوم یہ ہوا کہ اخلاقی احساسات بواسطہ یا بلا واسطہ، انہی دو متضاد نوعیت کے افعال سے پیدا ہوتے ہیں، جس میں اس سے کچھ نہیں فرق پڑتا، کہ فلاسفہ اپنے عالم خیال میں یہ بیٹھے سمجھا کریں، کہ نہیں بہ حیثیت مجموعی نظام عالم کے لئے یہ شے خیری خیر ہے؟ اور جو چیزیں بظاہر رفاہ عام کے منافی نظر آتی ہیں، وہ بھی اصل منشاء فطرت کے رو سے اتنی ہی مفید و مناسب ہیں، جتنی کہ وہ براہ راست جمہور کی سعادت و بہبود کا باعث ہیں، کیا اس طرح کی دور انداز کا مشتبہ خیال آفرینی ان احساسات کے مقابلہ میں ٹھہر سکتی ہیں، جو اشیاء کے فطری و براہ راست مشاہدہ و اثر سے پیدا ہوتے ہیں؟ ایک شخص جس کی دولت لٹ گئی ہو، کیا ان بلند خیالیوں سے اس کی مصیبت دور ہو سکتی ہے؟ اگر نہیں، تو پھر جرم غارتگری کے خلاف اس کو جو اخلاقی ناگواری یا غصہ پیدا ہوا ہے، وہ ان بلند خیالیوں کے منافی کیون فرض کیا جائے، یا خیر و شر کے ہاں ایک حقیقی امتیاز کا اعتراف، فلسفہ کے نظری نظامات کے کیون نہ اسی طرح مطابق سمجھا جائے جس طرح خوبصورتی اور بدصورتی کے مابین فرق ہے، کیونکہ یہ دونوں فروق یا امتیازات مساوی طور پر نفس انسانی کے فطری احساسات پر مبنی ہیں، اور یہ احساسات نہ فلسفیانہ

نظریات کے تابع رہ سکتے ہیں اور نہ ان نظریات سے بدل سکتے ہیں،

رہا دوسرا اعتراض تو اس کا نہ تو اتنا آسان و تشفی بخش جواب ممکن ہے، اور نہ اس امر

کی کوئی واضح توجیہ ہو سکتی ہے، کہ جب تک خدا معاصی و مفسد اخلاق کا بھی خالق نہ ہو، وہ بلا استثنا تمام انسانی افعال کی علت کیسے بن سکتا ہے، کیونکہ یہ وہ اسرار و غوامض ہیں جن کے

حل کے لئے تنہا ہماری فطری عقل بلا کسی اور مدد کے قطعاً ناقابل ہے، اور یہ عقل کوئی بھی ایسا

نظام یا اصول نہیں وضع کر سکتی، جس کی بنا پر اس طرح کی غامض و پر اسرار بحثوں میں پڑنے

کے بعد اس کو لا محالہ ایسے ہی لاینحل اشکالات، بلکہ تناقضات سے دوچار ہونا نہ پڑے، انسان

کی اپنے افعال میں آزاد می اور خدا کے عالم الغیب ہونے میں مصالحت و تطبیق یا خدا کو خارج

کل مانکر پھر خالقِ معصیت ہونے سے بری رکھنا، فلسفہ کے بس کی بات نہیں ہے، عقل کی

کامیابی اسی میں ہے کہ وہ ان اسرار کے مقابلہ میں اگر اپنی ناروا دلیری و بیباکی کو محسوس

کر لے، اور اسرار و غوامض کی اس بھول بھلیان سے نخل کر اپنے اصلی حدود یعنی معمولی زندگی

کے روزانہ مسائل و مباحث کے اندر واپس آجائے، جہاں اس کی تحقیقات کے لئے

ایک وسیع میدان پڑا ہے، اور جہاں شک، عدم یقین اور تناقض کے اتھاہ سمندر میں اسکو

اترنا نہیں پڑتا،

باب ۹

عقل حیوانات

امور واقعہ کے متعلق ہمارے تمام استدلالات ایک طرح کی تمثیل پر مبنی ہوتے ہیں، جو کسی علت سے ہم کو انہی واقعات کا متوقع بنا دیتی ہے، جو اس کے مماثل علتوں سے ظاہر ہوتے رہے ہیں، جہاں یہ علل بالکل یکساں ہوتے ہیں، وہاں تمثیل تمام پائی جاتی ہے، اور اس سے جو کچھ استنباط کیا جاتا ہے وہ قطعی و ختم سمجھا جاتا ہے، مثلاً جب کوئی شخص لوہے کا ٹکڑا دیکھتا ہے، تو اس کو ذرا بھی شبہ نہیں ہوتا کہ اس میں وہی وزن و التصاق اجزاء موجود ہے جس کا اس قسم کے تمام ٹکڑوں میں آج تک مشاہدہ ہوتا رہا ہے، لیکن جن چیزوں میں اس درجہ کی مکمل یکسانی نہیں ہوتی، اُن میں تمثیل نسبتاً ناقص ہوتی ہے، اور اسی لئے استنباط بھی بالکل قطعی نہیں ہوتا، البتہ جس درجہ کی مماثلت و یکسانی ہوتی ہے، اس کے مناسب اب بھی استنباط میں قوت پائی جاتی ہے، تشریحی تجربات جو کسی ایک جانور کے متعلق کیے جاتے ہیں، وہ اسی طریقہ استدلال کی بنا پر تمام حیوانات پر چسپان کر دیئے جاتے ہیں، فرق کرو کہ دورانِ خون جب کسی ایک جانور مثلاً مینڈک یا مچھلی میں پایہ ثبوت کو پہنچ جاتا ہے،

توقوی خیال پیدا ہوتا ہے، کہ کوئی حیوان، اس سے مستثنیٰ نہیں، ان مثیلی مشاہدات کو اور آگے بڑھایا جاسکتا ہے، حتیٰ کہ زیر بحث علم میں بھی ان سے کام لیا جاسکتا ہے، اور جس نظریہ سے ہم انسان کے افعالِ فہم یا اس کے جذبات کی اصل و علل کی تشریح کرتے ہیں، اگر اسی کی دیگر حیوانات میں بھی ضرورت پڑتی ہو، تو ظاہر ہے، کہ یہ نظریہ زیادہ محکم و مستند ہو جائے گا۔ لہذا جس نظریہ سے ہم نے گذشتہ مباحث میں استدلالِ تجربی کی توجیہ کی ہے، اسی کی آزمائش ہم حیوانات کے متعلق بھی کرتے ہیں، جس سے امید ہے، کہ ہمارا دعویٰ بہت زیادہ مضبوط و موثق ہو جائے گا۔

اولاً تو یہ صاف نظر آتا ہے، کہ انسان کی طرح حیوانات بھی بہت سی باتیں تجربہ سے حاصل کرتے ہیں، اور اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں، کہ ایک طرح کی علتوں سے ہمیشہ ایک ہی طرح کے واقعات ظاہر ہونگے، اسی اصول کی ماتحتی میں وہ اشیاء کے موٹے موٹے خواص سے آگاہی حاصل کرتے ہیں اور آہستہ آہستہ اپنی پیدائش کے وقت سے آگ، پانی، مٹی، پتھر، بندی، لکڑی وغیرہ کے افعال و اثرات کے متعلق اپنا ذخیرہ علم بڑھاتے رہتے ہیں، ان کے بچوں کی نادانی و ناتجربہ کاری، اور ان بوڑھے جانوروں کی چالاکی و ہشیاری میں صاف فرق نظر آتا ہے، جو اپنے طویل تجربہ کے بعد مضر چیزوں سے بچنا اور مفید چیزوں کا طلب کرنا اچھی طرح جان چکے ہیں، گھوڑا، جو کوہ و دشت کا مادی ہو گیا ہے، جانتا ہے، کہ کتنی اونچائی وہ چاند سکتا ہے، وہ اس سے زیادہ کی کبھی کوشش نہ کرے گا، بوڑھا شکاری کتا، شکار میں زیادہ مٹکانے والے کام اپنے سے کم عمر جو ان کتے کے سپرد کر دیتا ہے، اور خود اپنے کو کسی ایسی جگہ پر رکھتا ہے جہاں زیادہ ہشیاری کی ضرورت ہے، یہ قیاسات جو وہ اس موقع پر قائم کرتا ہے، ظاہر ہے کہ ان کی بنیاد بجز مشاہدہ و تجربہ کے اور کس شے پر ہو سکتی ہے؟

یہ حقیقت حیوانات کی تعلیم و تربیت کے نتائج میں اور زیادہ نمایاں ہو جاتی ہے، کہ غریب و ترہیب کے مناسب استعمال سے ہم اُن کو ایسی چیزیں تک سکھلا دیتے ہیں، جو اُن کے میلاناتِ فطری کے سراسر خلاف ہوتی ہیں، کیا یہ تجربہ کے سوا کچھ اور ہے کہ جب تم کتے کو دھمکاتے ہو یا مارنے کے لئے کوڑا اٹھاتے ہو، تو وہ چوٹ کی تکلیف سے ڈر جاتا ہے، کیا یہ تجربہ ہی نہیں ہے کہ جب کوئی کتا اپنے نام سے پکارا جاتا ہے، تو فوراً سمجھ جاتا ہے، کہ اس خاص آواز دلچسپ سے اسی کو بلانا مقصود ہے، اور سیدھا تمہارے پاس چلا آتا ہے؟

ان تمام مثالوں میں ہم دیکھتے ہیں، کہ جانور ایک ایسے واقعہ کا استنباط کرتا ہے جس اس کے حواسِ براہِ راست متاثر نہیں ہیں، اور جب وہ کسی پیشِ حواس شے سے ایسے نتائج کا متوقع ہوتا ہے، جو پہلے تجربہ میں ہمیشہ اس طرح کی چیزوں سے ظاہر ہوا کئے ہیں، تو اس کی یہ توقع تمام تر تجربہ ہی پر مبنی ہوتی ہے،

مثلاً یہ ناممکن ہے، کہ حیوانات کا یہ افذواستنباط، کسی حجت و استدلال پر مبنی ہو، یعنی وہ سمجھتے ہوں کہ مماثل چیزوں سے وجوہاً ہمیشہ مماثل ہی واقعات ظاہر ہونے چاہئیں، اور افعالِ فطرت میں کسی قسم کا تغیر ناممکن ہے، کیونکہ اگر اس قسم کے دلائل کا امکان بھی ہو، تو بھی حیوانات کی ناقص فہم تو کسی طرح ان کی صلاحیت نہیں رکھتی، اس لئے کہ ان دلائل کے علم و انکشافات کے لئے اعلیٰ درجہ کا فلسفیانہ دماغ درکار ہے، جو نہ حیوانات کو حاصل ہے، نہ بچے اور عوامِ اناس زندگی کے معمولی کام کاج میں ان دلائل کے سہا پہن چلتے ہیں، نہ خود فلاسفہ، جو زندگی کے عملی کاروبار میں، انہی اصول کے محکوم ماتحت رہتے ہیں، جن کے عوامِ اناس ہوتے ہیں، اس لئے ضرورت تھا کہ قدرت اس افذواستنباط کے لئے کوئی زیادہ عام و آسان تر اصول قائم کرے، کیونکہ معلومات کو عقل سے مستنبط

کرنے کا کام زندگی کے لئے اس قدر اہم و ناگزیر ہے کہ وہ فلسفیانہ حجت و استدلال کے ناقابلِ اعتماد عمل کے سپرد نہیں کیا جاسکتا تھا، انسان کے متعلق اس دعویٰ کے قبول کرنے میں پس پیش کیا جاسکتا تھا، لیکن حیوانات کے بارے میں تو کسی طرح کے شک و شبہ کی گنجائش نہیں، اور جب ایک جگہ (حیوانات میں) قطعیت کیساتھ یہ اصول ثابت ہو گیا، تو پھر مذکورہ بالا اصولِ تمثیل سے اس کو ہر جگہ (تمام حیوانات میں جنہیں انسان بھی شامل ہے) بلا پس و پیش ماننا پڑے گا، یعنی یہ صرف عادت ہی کا کام ہے، کہ وہ حیوانات کو اس پر آمادہ کرتی ہے، کہ پیشِ حوالہ اس شے سے کسی ایسی دوسری شے کو مستنبط کر لیتے ہیں، جو گذشتہ تجربات میں اسی شے کے ساتھ رہی ہے، اور ایک کے سامنے آنے سے عادت دوسرے کے تخیل پر اس طرح مائل کر دیتی ہے، کہ ذہن میں وہ خاص کیفیت پیدا ہو جاتی ہے، جس کو ہم یقین سے تعبیر کرتے ہیں، ذہنی حقائق و مخلوقات کے اعلیٰ و ادنیٰ تمام طبقات میں جو ہمارے علم و مشاہدہ میں آتے ہیں، اس عمل کی بجز عادت کے اور کسی شے سے توجیہ نہیں کی جاسکتی،

لے جب واقعات پہلے سے متعلق استدلال کی بنیاد تمام تر عطف عادت ہے، تو پھر اس بارے میں انسان و حیوان اور خود مختلف انسانوں میں اتنا تفاوت کیوں ہے، اور ایک کو دوسرے پر اتنا تفوق کیوں حاصل ہے، ایک ہی عادت ہر جگہ ایک ہی اثر کیوں نہیں پیدا کرتی، ہم بیان پہلے مختصر اس عظیم تفاوت کی توجیہ و تشریح کی پہلے کوشش کرتے ہیں، جو انسانی عقول و افہام میں باہم پایا جاتا ہے، جس کے بعد انسان اور حیوان کا باہمی فرق آسانی سے سمجھ میں آجائے گا، (۱) جب ہم دنیا میں کچھ دن رہتے رہتے قدرت کی ہمرنگی دیکھنے کے عادی ہو جاتے ہیں، تو اس سے ہمارے اندر ایک عام ملکہ اس بات کا پیدا ہوتا ہے، کہ معلوم سے نامعلوم چیز کا پیش کرنے لگتے ہیں، اور سمجھتے ہیں، کہ آئندہ جو کچھ ہوگا، وہ پچھلے تجربات کے مطابق و مماثل ہوگا، پھر اس عام اصولِ عام کی بنا پر ہم صرف ایک تجربہ یا اختیار سے بھی استدلال کرنے لگتے ہیں، اور ایک خاص حد تک یقین کے ساتھ

اگرچہ حیوانات کو بہت سی چیزوں کا علم مشاہدہ و تجربہ سے حاصل ہوتا ہے، لیکن بہت سی چیزیں اُن کے اندر اصل قدرت کی طرف سے بھی ودیعت ہیں، جو ان کی معمولی صلاحیتِ اکتساب سے مافوق ہوتی ہیں، اور جن میں وہ طویل سے طویل تجربہ کے بعد بھی کوئی اضافہ نہیں کر سکتے، یا بہت ہی کم کر سکتے ہیں، انہی چیزوں کو ہم جبلت کے نام سے تعبیر کرتے ہیں، اور ان پر ہمارے دل میں اسی قدر استحسان و استعجاب پیدا ہوتا ہے، جتنا کہ کسی ایسی نہایت ہی عجیب و غریب شے پر جس کی توجیہ و تشریح سے انسانی عقل و فہم بالکل قاصر ہوتی ہے، لیکن ہمارا یہ سارا استعجاب غائب یا کم ہو جائے گا، اگر ہم اس پر غور کریں کہ تجربی استدلال جو ہم میں اور حیوانات میں مشترک ہے، اور جس پر زندگی کا دار مدار ہے، خود اس کی حقیقت بھی ایک قسم کے فطری میلان یا جبلت سے زیادہ نہیں ہے، جو بے ہمارے جانے اپنا کام

(تبیہ حاشیہ صفحہ ۱۲۱) یہ توقع قائم ہو جاتی ہے کہ آئندہ بھی ایسا ہی ہوگا، بشرطیکہ یہ اعتبار اس احتیاط کے ساتھ کیا گیا ہو، کہ غیر متعلق چیزیں اس میں شامل نہ ہوں، اسی لئے افعالِ اشیا کا مطالعہ نہایت نازک کام خیال کیا جاتا ہے، اور چونکہ ایک شخص کی توجہ، یاد، اور قوتِ مشاہدہ دوسرے سے بہت زیادہ ہو سکتی ہے، اس لئے ان کی قوتِ استدلال میں بھی عظیم فرق ہو سکتا ہے، (۲) جہاں کسی شے کے علل و اسباب میں پیچیدگی یا الجھاؤ ہو، وہاں بھی ایک کے ذہن کو دوسرے پر اس لحاظ سے فوقیت ہو سکتی ہے، کہ وہ تمام چیزوں کو یکا یک سمجھ کر نتائج کا مقبض کرتا ہے، (۳) علیٰ ہذا ایک آدمی بہ نسبت دوسرے کے سلسلہ نتائج کو زیادہ دور تک لپی سکتا ہے (۴) بہت کم لوگ ایسے ہوتے ہیں، جو بلا غلط بحث یا ایک تصور کو دوسرے میں ملا دیے بغیر صفائی و وضاحت کی جستجو کسی مسئلہ پر دیر تک غور کر سکیں، اس نقص کے مختلف مراتب ہوتے ہیں (۵) کئی شے کی جس خصوصیت پر معلول کا دار مدار ہوتا ہے، وہ بارہا اسی شے کے دوسرے غیر متعلق حالات کے ساتھ گڈ بڑھتی ہے، جن سے اس کو الگ کرنے کے لئے غیر معمولی توجہ و محنت نظر اور دقیقہ سنجی درکار ہے، (۶) جزئی مشاہدات سے کلی اصول قائم

کرتی رہتی ہے، اور اپنے مخصوص اعمال میں تصورات کے مابین کسی عقلی موازنہ و مقابلہ کی محتاج نہیں ہوتی، گو مختلف قسم کی جبلت سہی، تاہم ہے یہ بھی ایک جبلت ہی، جو انسان کو آگ سے بچنا اسی طرح سکھلاتی ہے، جس طرح کسی پرندے کی جبلت اس کو انڈے سینا اور اصول و قاعدہ کے ساتھ بچے پالنا سکھلاتی ہے،

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۲۲) کرنا، نہایت ہی نازک کام ہے، جس میں جلد بازی یا ذہن کی تنگ نظری سے جو تمام پہلوؤں پر نگاہ نہیں رکھ سکتا، اکثر غلطیاں واقع ہوتی ہیں، (۷) جس صورت میں ہمارے استدلال کی بنیاد تمثیلات پر ہوتی ہے، تو جس شخص کا تجربہ وسیع ہوتا ہے، یا جسکا ذہن وجوہ ثالث کو تیزی سے اخذ کر لیتا ہے، وہ قدرۃ استدلال میں بھی بڑھا رہیگا، (۸) تعصب، تعلیم، جذبات وغیرہ کے اثر سے ایک کم متاثر ہوتا ہے، دوسرا زیادہ (۹) انسان کی سند و شہادت پر اعتماد کے بعد، لوگوں سے ملنے جلنے، بحث و گفتگو اور کتابوں کے مطالعہ سے ایک شخص کا علم و تجربہ دوسرے سے کہیں بڑھ جاتا ہے، ان کے علاوہ اور بھی بہت سی ایسی باتیں آسانی سے معلوم کیجا سکتی ہیں، جنہ مختلف آدمیوں کی عقل و فہم میں تفاوت واقع ہو سکتا ہی،



باب

معجزات فصل - ۱

ڈاکٹر ٹولسن نے حضورِ حقیقی کے خلاف جو دلیل قائم کی ہے، وہ اس قدر مستحکم و پراباز اور لطیف ہے، کہ ایسے محلِ مسئلہ کی تردید کے لئے اس سے بہتر دلیل نہیں ہو سکتی تھی، اس فاضلِ اسقف نے لکھا ہے، کہ کتاب (انجیل) و روایت، دونوں کو جو کچھ بھی سند و اعتبار حاصل ہے، اس کی بنیاد محض حواریین کی شہادت ہے، جو ان معجزات کے عینی شاہد بتلا جاتے ہیں، جو مسیح نے اپنے پیغمبر ہونے کے ثبوت میں پیش کئے تھے، اس سے معلوم ہوا کہ عیسائی مذہب کی صداقت جس شہادت پر مبنی ہے، وہ اس شہادت سے یقیناً کم تر ہے، جس پر خود ہمارے حواس کی صداقت مبنی ہے، کیونکہ مسیحی دین (یا اس کے معجزات) کو سب سے پہلے جن لوگوں نے قلمبند کیا وہ تک عینی شاہد نہ تھے، اور ان کے بعد تو پھر ظاہر ہے، کہ اس شہادت کا وزن اور کم ہوتا گیا، لہذا کوئی شخص بھی ان لوگوں کی شہادت

پر اتنا بھروسہ نہیں کر سکتا جتنا کہ خود اپنے محسوسات و مشاہدات پر کرتا ہے، لیکن اس سے قطع نظر کہ ایک کمزور شہادت چونکہ اپنے سے قوی تر کو کسی حالت میں باطل نہیں ٹھہرا سکتی، اس لئے اگر حضور حقیقی کا نظریہ صراحت کے ساتھ بھی کتاب مقدس میں منصوص ہوتا تو بھی اس کا قبول کرنا صحیح اصول استدلال کے قطعاً منافی تھا، ایک تو یہ بجائے خود مشاہدہ کے سراسر خلاف ہے، اس پر طرہ یہ کہ کتاب و روایت جن پر اس کی بنیاد رکھی جاتی ہے، ان کی تائید میں بھی کوئی عینی شہادت نہیں موجود، بلکہ ان کی حیثیت محض خارجی شہادت کی ہے، اس لئے کہ خود ہر شخص کے سینہ میں براہ راست روح القدس نے ان کو نہیں اتارا ہے، کوئی چیز اس فیصلہ کن دلیل سے زیادہ تشفی بخش نہیں ہو سکتی، کیونکہ کٹر سے کٹر مذہبیت اور وہم پرستی کی زبان کو بھی کم از کم یہ ساکت تو کر ہی دے سکتی ہے، مجھ کو خوشی ہے کہ اسی قسم کی ایک دلیل میرے ہاتھ بھی لگئی ہے، جو امید ہے کہ ارباب علم و عقل کو فریب اوہام سے بچانے کے لئے ایک دائمی سپر ثابت ہوگی، کیونکہ میرے نزدیک جب تک دنیا قائم ہے معجزات و خوارق کا بیان تالیخ کی کتابوں سے، چاہے وہ مذہبی ہوں یا غیر مذہبی، نہیں نکل سکتا ہے،

اگرچہ امور واقعہ کی نسبت حجت و استدلال میں ہمارے لئے صرف تجربہ ہی ایک رہنما ہے، تاہم اس کی رہنمائی لغزش و خطا سے پاک نہیں، بلکہ بعض صورتوں میں تو یہ عیناً گمراہ کن ہوتا ہے، ہمارے ملک میں اگر کوئی شخص یہ توقع رکھے کہ جون کا موسم دسمبر سے بہتر ہوگا، تو اس کا قیاس بالکل تجربہ پر مبنی ہے لیکن پھر بھی یہ ہو سکتا ہے کہ ہمارا قیاس غلط نکلے، اور واقعہ توقع کے خلاف ثابت ہو، با این ہمہ ہم کو اپنے تجربہ سے شکایت کا حق حاصل نہ ہوگا، کیونکہ تجربہ ہی نے یہ بھی بتلادیا تھا، کہ کبھی کبھی جون کا موسم دسمبر سے بھی

بدتر ہو جاتا ہے، ہم واقعات کے جو علل و اسباب فرض کرتے ہیں وہ ہمیشہ قطعی نہیں ہوتے، بعض واقعات تو بلاشبہ ایسے ہوتے ہیں، جو ہمیشہ اور ہر جگہ بلا استثنا ایک دوسرے سے وابستہ ملتے ہیں، لیکن بعض ایسے بھی ہوتے ہیں جن میں نسبت تفاوت و اختلاف واقع ہوتا رہتا ہے اور ہماری توقعات کو کبھی کبھی ایسی کامنڈ و کھنڈا پڑتا ہے، لہذا معلوم ہوا، کہ امور واقعہ سے متعلق ہمارے استدلالات میں، انتہائی قطعیت سے لے کر ادنیٰ ترین شہادت تک کے تمام مدارج یقین موجود ہیں،

اس لئے ایک عقلمند آدمی اپنے یقین کے درجہ کو شہادت کے درجہ کے مساوی و مطابق رکھتا ہے، جو نتائج کسی ناقابلِ خطا تجربہ پر مبنی ہیں، ان کی توقع قائم کرنے میں، اس کا یقین قطعیت کے انتہائی درجہ پر ہوتا ہے، اور اپنے گزشتہ تجربہ کو آئندہ کے لئے وہ قطعی ثبوت سمجھتا ہے، اس کے خلاف صورتوں میں وہ زیادہ احتیاط سے کام لیتا ہے، مخالف تجربات کے وزن کو ملحوظ رکھتا ہے، مختلف احتمالات میں سے جس احتمال یا پہلو کی تائید میں زیادہ تجربات ملتے ہیں، اسی جانب وہ جھک جاتا ہے، لیکن ابھی شک و تردد باقی رہتا ہے اور بالآخر جب یہ تردد زائل ہو کر کیسوی ہوتی ہے، تو بھی وہ اس شہادت کا درجہ اس مرتبہ یقین کے آگے نہیں بڑھنے دیتا جس کو ہم صحیح طور پر ظن غالب سے تعبیر کرتے ہیں، لہذا معلوم ہوا کہ ہر ظن جس میں ایک احتمال دوسرے سے زیادہ قوی و راجح ہوتا ہے، اس میں مخالف تجربات و مشاہدات کا امکان ہمیشہ قائم رہتا ہے، اور راجح پہلو کی شہادت کا وزن، تائید تجربات کے ہم نسبت ہوتا ہے، اگر ایک جانب تجربہ کی تنوید مشالین ہوں اور دوسری جانب پچاس تو آدمی کو آئندہ توقع میں تذبذب رہیگا، لیکن جس صورت میں تنوید تجربے ایک طرح کے ہوں اور صرف ایک آدھ مثال مخالف ملتی ہو، تو اس سے آئندہ کے متعلق راجح پہلو کا قریباً قطعی

یقین پیدا ہو جاتا ہے، تمام ایسی صورتوں میں جہاں تناقص تجربات پائے جاتے ہوں، ہم کو کثیر تعداد والے تجربات میں سے قلیل تعداد والوں کو منفی کر دینا چاہئے، تاکہ ترجیحی شہادت کی فوقیت کا ٹھیک ٹھیک اندازہ ہو جائے،

اب اس اصول کو جزئیات پر منطبق کرنے کے لئے ہم استدلال کی ایک ایسی صنف کو لیتے ہیں، جو زیادہ عام اور انسانی زندگی کے لئے زیادہ کارآمد بلکہ ناگزیر ہے، یعنی وہ استدلال جو لوگوں کی عینی شہادت و بیانات سے ماخوذ ہوتا ہے، ممکن ہے کہ کوئی شخص اس صنف استدلال کے علاقہ علت و معلول پر مبنی ہونے کا انکار کرے، لیکن یہ محض ایک لفظی نزاع ہے، جس میں مجھ کو پڑنے کی ضرورت نہیں، میں صرف اتنا بتا دینا کافی سمجھتا ہوں، کہ اس قسم کے دلائل میں ہمارے یقین کی بنیاد تمام تر یہ اصول ہوتا ہے کہ انسان کی شہادت سچی ہوتی ہے، اور علی العموم تحقیقات پر وہی واقعہ نکلتا ہے، جو اس کے شاہدوں نے بیان کیا ہے، جب یہ مسلم ہو چکا کہ نفس اشیا میں باہم کوئی محسوس رابطہ نہیں ہوتا اور ایک شے کا دوسری سے استنباط محض دونوں کے دوامی الحاق یا اتصال کے تجربہ پر مبنی ہوتا ہے، تو کوئی وجہ نہیں کہ انسانی شہادت کی خاطر ہم اس کلیہ میں کوئی استثناء قائم کریں، درحقیقہ بالذات اس شہادت کا رابطہ واقعہ شہادت کے ساتھ اتنا ہی کم لزوم رکھتا ہے، جتنا کہ دنیا کی اور دو چیزوں میں ہو سکتا ہے، اگر حافظہ ایک خاص حد تک قابل اعتماد نہ ہوتا، اگر لوگ علی العموم راستی و دیانت کی طرف مائل نہ سمجھے جاتے، اگر ان کو اس شرم و حجاب کا پاس نہ ہوتا، جو جھوٹ کے کھل جانے کے بعد لاحق ہوتی ہے، اور اگر ہم کو تجربہ سے یہ نہ معلوم ہو چکتا کہ یہ باتیں انسان کی فطرت ہیں، تو انسانی شہادت پر ہم ذرہ بھر بھی ہتیا نہ کرتے، چنانچہ محبوظ السخا یا مشہور کذاب و دغا باز آدمی کی بات پر ہم کبھی کان نہیں دھرتے

اور جو شہادت، شاہدوں کے بیان اور انسانی تصدیق سے ماخوذ ہوتی ہے، چونکہ اس کی بنیاد تجربہ پر ہوتی ہے اس لئے تجربہ کے وزن و قوت کی نسبت سے اس میں بھی تفاوت ہوتا ہے، اور کسی شہادت اور واقعہ کے مابین جو الحاق پایا جاتا ہے، وہ مسمیٰ یا غیر مسمیٰ ہوتا ہے، اسی کے مطابق اس شہادت کی حیثیت کبھی ثبوت کی ہوتی ہے، اور کبھی محض ظن کی، شہادت پر مبنی واقعات کے فیصلوں میں بہت سے حالات کا لحاظ رکھنا پڑتا ہے اور ان سے متعلق جتنی نزاعات پیدا ہوتی ہیں، ان سب کے تصفیہ کا آخری معیار ہمیشہ تجربہ و مشاہدہ ہی ہوتا ہے، جہاں یہ تجربہ کسی پہلو کے حق میں پوری طرح ہموار و متواتر نہیں ہوتا، وہاں ناگزیر طور پر ہمارے فیصلوں میں بھی تخالف پڑ جاتا ہے، اور دلائل کے تعارض کا نتیجہ قسط ہے، جیسا کہ دیگر اصنافِ شہادت میں بھی ہوتا ہے، دوسروں کا بیان قبول کرنے میں جب ہم کو تذبذب واقع ہوتا ہے، تو اس صورت میں ہم ان مخالف حالات سے اس کا موازنہ کرتے ہیں، جن سے یہ شک پیدا ہوا ہے، اور جب ایک پہلو کی فوقیت واضح ہو جاتی ہے، تو ہم اسی طرف جھک جاتے ہیں، لیکن پھر بھی ہمارے تعین میں اتنا ضعف ضرور باقی رہتا ہے، جتنا کہ مخالف پہلو قوی و وزن دار ہوتا ہے،

زیر بحث صورت میں تعارض شہادت کے مختلف اسباب ہو سکتے ہیں :- خود

روایات میں باہمی تناقض، راویوں کی نوعیت یا تعداد، ان کا طریقِ روایت، یا ان سب باتوں کا اجتماع، چنانچہ جب راویوں کا بیان باہم متناقض ہو ان کی تعداد بہت کم یا ان کا چال چلن مشتبہ ہو، جس چیز کی وہ شہادت دے رہے ہیں، اس میں انکی کوئی غرض شامل ہو، یا شہادت دینے میں وہ ہچکچاتے ہوں، یا ان کے لہجہ میں زائد از ضرورت تکلم و ابرام پایا جاتا ہو، تو ان تمام صورتوں میں ہمارے دل میں شبہ پڑ جاتا ہے،

علیٰ ہذا اسی طرح کی بہت سی اور باتیں بھی ہیں، جو انسانی تصدیق و شہادت پر مبنی دلیل کو کمزور یا بالکل باطل کر دے سکتی ہیں،

فرض کرو کہ جس واقعہ کو تم کسی روایت سے ثابت کرنا چاہتے ہو، وہ خلافِ عادت اور عجیب و غریب ہے، اس صورت میں یہ روایت اسی قدر کمزور ہو جائے گی، جس قدر کہ یہ واقعہ کم یا زیادہ خلافِ عادت ہوگا، رواۃ یا مورخین پر اعتماد کرنے کی وجہ یہ نہیں ہوتی، کہ ان کی شہادت اور واقعہ کے مابین ہم کو کوئی عقلی رابطہ نظر آتا ہے، بلکہ اس لئے کہ ہم ان دونوں میں ایک توفیق و اتصال دیکھتے رہنے کے عادی ہو گئے ہیں، لیکن جب واقعہ روایت اس قسم کا ہو، جو شاذ ہی کہیں ہمارے مشاہدہ میں آیا ہے، تو یہاں دو متضاد تجربوں کا مقابلہ پڑ جاتا ہے جن میں سے ایک دوسرے کا اپنی قوت کے مناسب ابطال کرتا ہے، اور ذہن پر صرف اسی کا اثر ہوتا ہے، جو قوی تر ہے، تجربہ کا جو اھول کسی معاملہ میں، راویوں کی تصدیق و شہادت کی بنا پر چار اندر یقین و اذعان پیدا کرتا ہے بعینہ وہی اھول زیر بحث صورت میں اس واقعہ کے مخالف پڑتا ہے، جس کو روایت ثابت کرنا چاہتی ہے، اس تناقض کا لازمی نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ہمارے یقین و اعتبار جاتا رہتا ہے،

کیٹو جیسے فلسفی وطن پرست کے متعلق اس کی زندگی ہی میں روم میں یہ ایک ضربِ المثل بن گئی تھی، کہ فلاں قصہ اگر کیٹو بھی بیان کرے تو پھر میں نہیں مان سکتا، جس کے معنی یہ تھے کہ کسی بات کا بجائے خود ناقابلِ قبول ہونا، ایسی زبردست شہادت کو بھی باطل کر دیتا ہے ہندوستانی شہزادہ جس نے پالے کے اثرات کا یقین کرنے سے انکار کر دیا تھا، اس کا استدلال بالکل بجا تھا، کیونکہ ان واقعات کے قبول کرنے کے لئے اس کو قدرۃً بہت ہی قوی

شہادت درکار تھی، جو ایسے موسمی حالات سے پیدا ہوتے ہیں، جن سے وہ نا آشنا تھا، اور جو اس کے سابقہ تجربات کے ساتھ کوئی مماثلت نہیں رکھتے تھے، گو ان میں کوئی ایسی بات نہ تھی، جو اس کے کسی تجربہ کے متناقض کہی جاسکے، تاہم اس کے تجربہ میں یہ باتیں آئی نہ تھیں، لیکن جس صورت میں راویوں کی شہادت کے خلاف ظن غالب ہوتا ہے، اس کے لئے ایک ایسا واقعہ فرض کرو، جو صرف حیرت انگیز نہیں ہے، بلکہ حقیقتہً معجزانہ ہے، ساتھ ہی یہ بھی فرض کرو، کہ جو شہادت پیش کی جاتی ہے، وہ دیگر حالات سے قطع نظر کر کے بذاتِ خود کامل ثبوت کی حیثیت رکھتی ہے، تو اس حالت میں گویا ایک ثبوت دوسرے ثبوت

سے ظاہر ہے، کہ کسی ہندوستانی کو یہ تجربہ نہیں ہوتا کہ سرد ممالک میں پانی جم جاتا ہے، کیونکہ یہ ایک ایسی آب و ہوا کا واقعہ ہے، جس کی اس کو سرے سے کوئی خبر ہی نہیں، اور یہ ناممکن ہے کہ وہ قیاساً کوئی حکم لگا دے، کہ ایسی حالت میں کیا ہوگا، کیونکہ اس کے لئے یہ ایک نیا تجربہ ہے، جس کے نتائج ہمیشہ غیر یقینی ہوتے ہیں، بعض وقت تشیل کی بنا پر آدمی محض قیاس یا اٹکل سے کام لے سکتا ہے، لیکن پھر حال صرف قیاس ہی ہوگا، ساتھ ہی یہ بھی ماننا پڑے گا، کہ پانی جم جانے کی زیر بحث صورت اصول تشیل کے بھی خلاف ہے، جس کی کوئی فہمیدہ ہندوستانی توقع نہیں کر سکتا، اس لئے کہ سردی کے اثرات پانی پر سردی کے مدارج کے مطابق بتدریج نہیں پڑتے، بلکہ جب سردی درجہ انجماد کو پہنچ جاتی ہے، تو یکایک پانی کی انتہائی رقیق حالت جسم کر تھیر کی صورت اختیار کر لیتی ہے، جو ایک غیر معمولی بات کہی جاسکتی ہے، جس کو گرم ملک کے آدمی کو باور کرانے کے لئے اچھی خاصی قوی شہادت درکار ہے، لیکن پھر بھی یہ غیر معمولیت معجزہ کی حد کو نہیں پہنچتی، اپنے مخصوص حالات کے اندر یہ عام قانونِ فطرت و تجربہ کے خلاف ہے، سماترا کے باشندے ہمیشہ سے اپنے ملک کی آب و ہوا میں دیکھتے رہے ہیں، کہ پانی رقیق حالت میں رہتا ہے، اور ان کے ہاں کے پانی کا جم جانا بیشک خرقِ عادت سمجھا جائیگا، مگر انھوں نے مسکوی کا پانی باڈون میں کہی نہیں دیکھا، اسلئے وہ تعلیم و معقولیت کیساتھ نہیں کہہ سکتے کہ وہاں کیا ہوتا ہوگا

کے خلاف ہوگا جن میں غالب تو وہی رہیگا، جو قوی تر ہے، البتہ اپنے مخالفت ثبوت کی قوت کی نسبت سے اس کی قوت میں کمی ضرور آجائے گی،

معجزہ نام ہے قوانینِ فطرت کے خرق کا، اور چونکہ یہ قوانین مستحکم اور اٹل تجربہ پر مبنی ہوتے ہیں، اس لئے معجزہ خود اپنے خلاف اتنا زبردست ثبوت ہے، کہ اس سے بڑھ کر کسی تجربہ پر مبنی ثبوت کا تصور ہی نہیں ہو سکتا، کیا وجہ ہے کہ ان امور میں ہمارے یقین کا درجہ ظن غالب سے بھی بڑھا ہوتا ہے، کہ تمام آدمی فانی ہیں بسبب آپ ہی آپ ہو امین معلق نہیں رہ سکتا، آگ لکڑی کو جلا دیتی ہے، اور پانی سے بجھ جاتی ہے، صرف یہی کہ یہ امور قوانینِ فطرت کے مطابق ثابت ہو چکے ہیں، اور اب ان کا توڑنا بغیر قوانینِ فطرت کے توڑے یا بالفاظِ دیگر یون کو کہ بلا معجزہ کے نامکن ہے؟ جو چیز عام قاعدہ فطرت کے اندر واقع ہوتی ہے، وہ کبھی معجزہ نہیں خیال کی جاتی، مثلاً یہ کوئی معجزہ نہیں ہے کہ ایک آدمی جو دیکھنے میں تندرست و توانا تھا، اچانک مر جائے، کیونکہ اس قسم کی موت کو نسبتاً قلیل الوقوع سمی، لیکن پھر بھی بارہا مشاہدہ میں آچکی ہے، البتہ یہ معجزہ ہوگا کہ کوئی مردہ زندہ ہو جائے، کیونکہ ایسا کبھی اور کسی ملک میں نہیں دیکھا گیا، لہذا جس واقعہ کو معجزہ کہا جاتا ہے اس کے خلاف تجربہ کا مستمر و متواتر ہونا ضروری ہے، ورنہ پھر یہ معجزہ کے نام سے موسوم نہ ہوگا، اور چونکہ کسی بات کا متواتر تجربہ خود ایک ثبوت ہے، تو گویا معجزہ کی نفسِ حقیقت و ذات ہی میں، اس کے وجود کے خلاف ایک براہِ راست و قطعی ثبوت موجود ہے؟ اور یہ ایسا ثبوت ہے، جو نہ اس وقت تک معجزہ کو ثابت ہونے دے سکتا ہے، اور نہ خود باطل کیا جاسکتا ہے، جب تک اس کے خلاف اس سے بڑھ کر ثبوت نہ پیدا کیا جائے،

لے بعض اوقات ایک واقعہ بجائے خود قانونِ فطرت کے خلاف نہیں معلوم ہوتا، تاہم اگر یہ صحیح ہو، تو بعض

لہذا صاف نتیجہ یہ نکلتا ہے جو ایک کلی اصول کی حیثیت رکھتا ہے، ”کہ کوئی تصدیق و شہادت معجزہ کے اثبات کے لئے کافی نہیں، تا وقتیکہ یہ ایسی نہ ہو جس کی تکذیب خود اس معجزہ سے بڑھ کر معجزہ ہے، جس کو یہ ثابت کرنا چاہتی ہے، اور اس صورت میں بھی دلائل میں باہمی تضادم ہوگا، جو دلیل زیادہ قوی ہوگی اپنی زائد قوت کے مناسب یقین پیدا کرے گی“ فرض کرو کہ ایک شخص اگر مجھ سے کہتا ہے، کہ اس نے ایک مردہ کو دیکھا کہ زندہ ہو گیا، تو میں فوراً اپنے دل میں سوچنے لگتا ہوں، کہ یہ زیادہ ممکن ہے، کہ یہ شخص دھوکا دینا چاہتا ہو یا خود دھوکا کھا گیا ہو، یا یہ اغلب ہے کہ جو کچھ وہ بیان کر رہا ہے واقعہ ہو، ان دونوں معجزوں کا موازنہ کرتا ہوں، اور جو پہلے مجھ کو جھکتا معلوم ہوتا ہے، اسی کے حق میں فیصلہ کر دیتا ہوں، اور

بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۳۱) خاص حالات کی بنا پر معجزہ ہی کہا جاسکتا ہے، کیونکہ اپنے ظہور کے لحاظ سے وہ قوانین فطرت کے خلاف پڑتا ہے، مثلاً ایک شخص خدائی تائید کا دعویٰ کرے اور اپنے حکم سے بیمار کو اچھا، اچھے کو مردہ کر دے، بادلوں سے پانی برسانے لگے، ہوا چلا دے، تو یہ باتیں بجا طور پر معجزہ خیال کی جاسکتی ہیں، کیونکہ اس طریقہ سے ان واقعات کا ظہور قوانین فطرت کے مخالف ہے، اس لئے کہ اگر ہم کو یہ شبہ ہے کہ ان واقعات اور اس شخص کے حکم میں اتفاقاً توافقی ہو گیا ہے تو بیشک یہ نہ کوئی معجزہ ہے، اور نہ قوانین فطرت کا خرق، لیکن اگر ایسا شبہ نہیں ہے تو پھر یہ واقعات کھلا ہوا معجزہ اور قانون فطرت کا خرق ہیں، کیونکہ اس سے بڑھ کر کیا نئے خلاف فطرت ہوگی، کہ کسی شخص کی آواز یا حکم سے اس طرح کا اثر ظاہر ہونے لگے،

معجزہ کی صحیح تعریف یہ ہو سکتی ہو کہ خدا کے خاص ارادہ یا کسی غیبی مفاعل کی مداخلت سے کسی قانون فطرت کے خرق کا نام معجزہ ہو، معجزہ کا علم آدمی کو ہو یا نہ ہو، اس سے اسکی حقیقت و ماہیت میں فرق نہیں آسکتا، مکان یا جگہ کا ہونا میں معلق کر دینا ایک بین معجزہ ہے، اسی طرح اگر ہوانا کافی ہو، تو مکان و جہاز کی پرکاشی معلق رکھنا معجزہ ہوگا، گو بغا ہر یہ ہم کو معجزہ محسوس نہ ہو،

ہمیشہ اسی احتمال کو رد کرنا پڑتا ہے جس میں زیادہ معجزہ پن نظر آتا ہے، البتہ اگر شہادت کی تکذیب اس واقعہ سے زیادہ معجزہ ہے جس کو وہ بیان کر رہا ہے، تو بے شک وہ مجھ کو اس کے یقین پر مجبور کر دے سکتا ہے، لیکن اس کے بغیر یقین ہونا ناممکن ہے،

فصل ۲-

ہم نے اوپر فرض کر لیا تھا کہ جس شہادت و تصدیق پر معجزہ مبنی ہوتا ہے، وہ ممکن ہے کہ بجائے خود پورا ثبوت ہو، اور اسکی تردید و تکذیب خود خرق عادت کے برابر ہو، لیکن ظاہر ہے کہ یہ محض فرض و امکان ہی تھا، ورنہ کوئی معجزہ آج تک ایسی مکمل و مستحکم شہادت پر مبنی ملا نہیں ہے،

اس لئے کہ اولاً تو تاریخ بھرمین کسی ایسے معجزہ کا پتہ نہیں جس کی تصدیق و تائید میں ایسے فہمیدہ باہوش اور تعلیم یافتہ لوگوں کی کافی تعداد موجود ہو، جن کے خود قریب و مخالطین پڑنے کا ہم کو اندیشہ نہ ہو، جن کی راست بازی اس درجہ غیر مشتبہ ہو کہ کسی مصلحت سے دوسروں کی فریب دہی کا اُن پر وہم و گمان بھی نہ ہو سکے، جو لوگوں کی نگاہ میں ایسی عزت و شہرت رکھتے ہوں کہ اگر ان کا جھوٹ کھل جائے، تو ان کی ساری عزت خاک میں مل جائے، ساتھ ہی جن واقعات کی وہ روایت یا تصدیق کر رہے ہیں، وہ ایسے علی الاعلان طریقہ سے اور ایسے مشہور مقام پر واقع ہوئے ہوں، کہ ان کی نسبت دروغ بیانی چھپ ہی نہ سکے، حالانکہ انسان کی شہادت کو قطعی بنانے کے لئے یہ تمام باتیں ضروری ہیں،

ثانیاً فطرت انسانی کا ایک اور اصول ایسا ہے جس کا اگر پورا لحاظ رکھا جائے، تو تصدیق خوارق کے باب میں انسان کی شہادت کا وزن بے انتہا کم ہو جاتا ہے، عام طور پر

جس اصول کی ماتحتی میں ہم استدلال کرتے ہیں وہ یہ ہے کہ جن چیزوں کا ہم کو تجربہ نہیں وہ نہیں
 کے مائل ہونگی، جن کا تجربہ ہو چکا ہے، جو شے جتنی زیادہ عام ہے، اتنی ہی زیادہ ممکن اور وقوع
 خیال کیجاتی ہے، اور جہاں مختلف دلائل میں تصادم واقع ہوا تو ایسی ہی دلیل کو ترجیح دینی
 چاہئے جس کی تائید میں گزشتہ مشاہدات کی زیادہ سے زیادہ تعداد پائی جاتی ہو، گو اس اصول
 کی بنا پر ہم ایسے واقعات کی فوراً تردید کر دیتے ہیں، جو معمولی طور پر خلافِ عادت و ناقابلِ
 قبول ہوتے ہیں، تاہم جب ہم آگے بڑھتے ہیں تو ذہن اس اصول کا ہمیشہ لحاظ نہیں رکھتا بلکہ
 اُلٹے جب کوئی ایسا دعویٰ کیا جاتا ہے، جو سراسر محال اور خارقِ عادت ہو تو آدمی اس کے
 قبول پر اور زیادہ آمادہ ہو جاتا ہے، اور بعینہ اسی بنا پر جس پر کہ اس کو قطعاً نہ قبول کرنا چاہئے
 تھا، بات یہ ہے، کہ معجزات سے حیرت و استعجاب کا جو جذبہ پیدا ہوتا ہے، وہ چونکہ ایک
 خوفگوار احساس ہوتا ہے، اس لئے لازماً ایسے واقعات کے باور کرنے پر مائل کر دیتا ہے
 جن سے یہ احساس ماخوذ ہوتا ہے، انتہا یہ کہ جو لوگ براہِ راست اس لذت کو نہیں حاصل
 کر سکتے، نہ اُن خوارق پر اعتبار کرتے ہیں، جن کی خبر ان کو پہنچی ہے، وہ بھی خون لگا کر
 شہیدوں میں داخل ہو جاتے ہیں، اور آواز باز گشتِ بکر و مسرون کی حیرت افزائی اور
 ان کو تعجب میں ڈالنے سے لطف اٹھاتے ہیں،

کوئی سیاح جب زمین و آسمان کے قلابے ملاتا ہے، خشکی و تری کے عجائب و
 غرائب کی داستان بیان کرتا اور اپنی رستی کے ہفتخون یاد و سرے ممالک کے عجیب باشندوں
 کی عجوبہ عادات و خصائل کا ذکر کرنے لگتا ہے، تو لوگ اس کی باتوں کو کس ذوق و شوق
 سے سنتے ہیں، اب اگر اس عجائب پسندی کے ساتھ مذہبی جوش و توغل کا جذبہ بھی شریک
 ہو جائے، تو بس عقل کو رخصت سمجھو، اور ان حالات میں انسانی شہادت و تصدیق پر

اعتبار کے سارے دعوے پادر ہوا ہو جاتے ہیں، مذہبی آدمی کو اپنے جوش میں ایسی چیزیں دکھائی دینے لگتی ہیں، جہاں کوئی وجود نہیں ہوتا، وہ اپنے بیان کو غلط جانکر بھی، اس نیک نیتی کی بنا پر اس کو جاری رکھتا ہے، کہ اس سے مذہب حبسی مقدس شے کی تائید و توثیق ہوتی ہے، یا جہاں یہ خود فریبی نہیں بھی ہوتی، وہاں خود تائید مذہب کی زبردست ترغیب اس کو دوسرے انسانوں سے زیادہ اندھا کر دیتی ہے، ساتھ ہی ذاتی نفع کی مساوی قوت بھی شامل ہوتی ہے، نیز جو لوگ ایسے راویوں کے مخاطب و سامع ہوتے ہیں، وہ بھی علمی ایسے ہی ہوتے ہیں کہ شہادت کی چھان بین کی کافی عقل نہیں رکھتے، اور جو تھوڑی بہت رکھتے ہیں، اس کو اصولاً وہ ایسے ارفع و پراسرار مباحث کے سامنے خیر باد کہہ دیتے ہیں، یا اگر کبھی کسی کو اس کے استعمال کی توفیق ہوئی بھی، تو وہ اپنے تخیل اور جذبات کے جوش و خروش سے ایسے لبریز و مغل ہوتے ہیں کہ عقل باقاعدہ اپنا عمل کر ہی نہیں سکتی، ان کی زود اعتقادی اس کی جرأت و بیباکی میں اضافہ کرتی ہے اور اس کی یہ جرأت و بیباکی انکی زود اعتقادی فصاحت و زبان آوری کا انتہائی کمال اپنے مخاطب کے دماغ میں فکر اور استدلال کی گنجائش بہت کم چھوڑتا ہے، بلکہ اس کا خطاب چونکہ تمام تر تخیل اور جذبات سے ہوتا ہے اس لئے اپنے سامعین کو اس طرح مسحور کر لیتی ہے، کہ ان کی ساری عقل و فہم معطل ہو جاتی ہے البتہ اتنا غفلت ہے، کہ اس انتہائی کمال کو یہ شاذ ہی پہنچتی ہے، تاہم ایک ٹولی یا ایک دستہ مستحضر جیسا مقرر رومی یا ایتھنائی سامعین پر جو اثر بہ مشکل ڈال سکتا تھا، وہ ہر منک اور خانہ بدوش واعظ اپنے سامعین کے عامیانه جذبات کو مخاطب کر کے باسانی ڈال سکتا ہے، معجزات، فوق الفطرت واقعات اور پیشینگوئیوں کی صد ہا موضوع روایات جنکی

ہر زمانہ میں مخالف شہادت یا خود اپنی مصلحت کی وجہ سے تردید و تکذیب ہوتی رہتی ہے، ان کا اس طرح مقبول عام اور شائع و ذائع ہونا، خود اس بات کا کافی ثبوت ہے، کہ انسان کو عجائب پرستی کی طرف کیسا شدید میلان ہے، اور اس لئے بجا طور پر اس قسم کے تمام بیانات کو مشتبہ نگاہ سے دیکھا جاسکتا ہے، روزمرہ کے معمولی اور یقینی سے یقینی واقعات میں بھی ہماری فطرت یہی ہے، مثلاً کوئی خبر اس آسانی اور تیزی کے ساتھ نہیں پھیلیتی، خاص کر قصوں اور دیہاتوں میں جتنی کہ شادی بیاہ کے متعلق کوئی بات، یہاں تک کہ جہاں ایک حیثیت کے کسی نوجوان مرد و عورت کو دومرتبہ بھی ایک ساتھ دیکھا گیا، کہ بس ان کو آپس میں جوڑ دیا جاتا ہے، اس قدر دھچپ خبر کے بیان کرنے کی خوشی، اور سب سے پہلے لوگوں تک پہنچانے اور پھیلانے کا شوق اس کو آنا فانا ہر طرف شائع کر دیتا ہے، اور یہ ایک ایسی مشہور بات ہی کہ ان بیانات پر کوئی فہمیدہ آدمی اس وقت تک کان نہیں دھرتا، جب تک کسی زیادہ معتبر ذریعہ سے، ان کی تصدیق نہ ہو جائے، کیا یہی اور ان کے علاوہ دوسرے قومی تر جذبات انسانیت کے سوا دِ اعظم کو زیادہ شدت و قطعیت کے ساتھ ہر طرح کے مذہبی معجزات کے قبول و اشاعت پر مائل نہیں کر دے سکتے ہیں؟

ثالثاً یہ امر بھی معجزات اور فوق الفطرت باتوں کے خلاف ایک قومی قرینہ ہے، کہ ان کا اعتقاد بالخصوص اور زیادہ تر جاہل و وحشی قوموں میں پایا جاتا ہے، یا اگر تمدن قوم میں اس طرح کا کوئی اعتقاد ملتا ہے، تو تحقیق سے معلوم ہوگا، کہ یہ جاہل و وحشی اسلاف ہی سے آیا ہے، جو اس کو ایک مسلمہ حقیقت کی طرح نسل بعد نسل منتقل کرتے رہے، جس میں کسی کو چون و چرا کی جرأت نہ ہو سکی، جب ہم اقوام کی ابتدائی تاریخ پڑھتے ہیں، تو ایسا معلوم ہونے لگتا ہے، کہ بالکل ایک نئی دنیا میں آگئے ہیں جہاں کا سارا کارخانہ قدرت غیر مربوط

ہے اور ہر غصہ ہماری دنیا سے مختلف اثر رکھتا ہے۔ لڑائی، انقلابات، وبا، قحط اور موت کوئی شے ایسی نہیں ملتی، جو ان قدرتی اسباب سے واقع ہوتی ہو، جن کا ہم تجربہ نہ رکھتے ہیں، خوارق، دعا، تعویذ، فال، شگون اور استعاروں نے ان چند فطری عوامل کو بالکل ماند کر دیا ہے، جو ان میں ملے جلے کسین کمین نظر آتے ہیں، لیکن علم و تمدن کی روشنی میں جیسے جیسے یہ ادھام خود ماند پڑتے جاتے ہیں، ویسے ہی ویسے ہم کو نظر آتا جاتا ہے، کہ اصل میں کوئی شے فوق الفطرت یا پراسرار نہ تھی، بلکہ یہ تمام خرافات انسان کی عجائب پرست فطرت کا ایک ڈھکوسلا تھے، اور اگرچہ اس عجائب پرستی کے میلان کو وقتاً فوقتاً عقل و علم کی قوت دباتی رہتی ہے، تاہم اس کا فطرۃً انسانی سے کلی قلع قمع ناممکن ہے،

ایک عقلمند آدمی پرانے زمانہ کی حیرت زما تاریخوں کو پڑھ کر بچار اٹھیک گا، کہ عجیب بات ہے، اس قسم کے خارق عادت واقعات ہمارے زمانہ میں نہیں ظاہر ہوتے، لیکن میں سمجھتا ہوں کہ ہر زمانہ میں جھوٹ بولنے والے موجود رہتے ہیں، تمہاری نظر سے یقیناً انسان کی اس کمزوری کی کافی مثالیں گزری ہوں گی، تم نے خود بارہا اپنے ہی زمانہ میں ایسے عجائب و غرائب لوگوں کی زبانی سنے ہوں گے، جن کو عقل و فہمیدہ آدمیوں نے چونکہ حقارت کی نگاہ سے دیکھا، اس لئے بالآخر عوام الناس نے بھی ان کو چھوڑ دیا، یقیناً وہ مشہور اکاذیب، جو اس غیر معمولی حد تک شائع و ذائع ہو گئے ہیں، ان کی ابتدا بھی اسی طرح ہو گئی ہوگی، البتہ چونکہ ان کو جہالت کی نرم و موزون زمین مل گئی تھی، اس لئے ان کی تخم ریزی نے معجزات کے تناور درختوں کی صورت اختیار کر لی،

یہ حقیقت میں متنبی دھوٹے پیغمبر سکندر کی رجو ایک زمانہ میں اسی حیثیت سے مشہور تھا، گو اب لوگ بھول گئے ہیں، ایک نہایت دانشمندانہ چال تھی، کہ اس نے اپنے

مکروفریب کا جال پہلے پھیلا گویا مین بچایا۔ جان کے باشندے، بقول لوسیئن کے،
 حد درجہ جاہل و بے وقوف تھے اور شدید سے شدید فریب مین بھی آسانی سے مبتلا ہو سکتے
 تھے، دور کے لوگوں کو جو اپنی کمزوری کی وجہ سے ایسی باتوں کو قابل تحقیقات نہیں خیال کرتے
 صحیح اطلاع ملنے کا کوئی موقع نہیں ہوتا، ان تک یہ قصے سوسو طرح کے آب و رنگ کیسا
 پہنچتے ہیں، احمق ان اکاذیب کے پھیلانے میں مصروف رہتے ہیں، اور عقلاً عام طور پر ان
 حائقوں پر صرف تمسخر کر کے رہ جاتے ہیں، اس کی توفیق نہیں ہوتی کہ ٹھیک ٹھیک واقعات
 کا پتہ لگا کر جرات و صفائی کے ساتھ ان اکاذیب کی تردید کر سکیں، اسی طریقہ سے سکند
 کی تلبیسات نے بھی اشاعت حاصل کی، پھیلا گویا کے جاہلون سے وسیع ہو کر اس دام
 کے حلقوں میں یونان کے فلاسفہ اور روم کے اعظم رجال کی گردنیں بھی پھنسی نظر آنے لگیں
 اس سے بھی بڑھ کر یہ کہ مارکس ایریس جیسا دانا شہنشاہ تک اس دام میں آگیا، حتیٰ کہ اس کی
 پرفریب پیشگوئیوں کی بنا پر ایک جنگی مہم کی کامیابی کا یقین کر لیا، کسی مکروفریب کی تخم ریزی
 کے لئے جاہل قوم کی سرزمین کا انتخاب اس قدر موزون ہوتا ہے، کہ گویہ فریب ایسا صریح
 ہو کہ عام طور پر خود اس قوم کے لوگ نہ قبول کریں (جو بہت ہی کم ہوتا ہے) تاہم دور دراز
 ممالک تک پہنچ کر اس کی کامیابی بہ نسبت کسی ایسے ملک میں ابتدا کرنے کے جو اپنے علم و
 فن میں شہرہ آفاق ہو، زیادہ یقینی ہے، کیونکہ اس جاہل و وحشی قوم کے جاہل ترین افراد کم از کم
 اپنے ملک سے باہر تو اس خبر کو پہنچا ہی دینگے، باقی رہے ان کے نسبتہ عاقل تر ہم وطن
 تو ان کے پاس آمد و رفت اور مراسلت کے ذرائع وسائل ہوتے ہیں، نہ اتنا زیادہ انکھا
 اعتبار بڑھا ہوا ہوتا ہے، کہ وہ ان جاہلون کے پیچھے پیچھے بھر کر خالی اپنی شہادت سے انکی

لے روم کا ایک قدیم صوبہ، م۔ ملے یونان کا ایک جھوگ، م

خبروں کی تردید کر سکیں، غرض اس طرح لوگوں کو اپنی عجائب پرست فطرت کی نمائش کا پورا موقع ملتا ہے، اور جو افسانہ اپنی تخم ریزی کی زمین میں بار آور نہیں ہو سکتا وہ بھی ہزار میل باہر جا کر واقعہ بن جاتا ہے، لیکن اگر یہی سکندر پفیلا گونیا کے بجائے اپنا مستقر اثنبیا کو بناتا، تو اس شہرہ آفاق مرکزِ علم کے حکما و فلاسفہ فوراً سلطنتِ روم کے طول و عرض میں اپنی آوازِ اختلاف کی گونج پیدا کر دیتے، جو اپنی سند اور قوتِ استدلال و فصاحت سے لوگوں کی آنکھیں پوری طرح کھول دیتی یہ سچ ہے کہ لوسیان کا اتفاقہ پفیلا گونیا میں گذر ہو گیا، اور اس عظیم خدمت کے انجام دینے کا موقع ہاتھ آگیا، لیکن ایسا اتفاق ہمیشہ نہیں پیش آتا، کہ ہر سکندر کو ایک لوسیان مل جایا کرے جو اس کے فریب و اکاذیب کا پتہ لگا کر پردہ درمی کرتا رہے، ایک اور چوتھی دلیل کی حیثیت سے، جو سندِ خوارق کے وزن کو کم کرتی ہے، اس امر کا بھی اضافہ کیا جاسکتا ہے کہ کسی معجزہ کے لئے بھی (چاہے صراحتاً اس کی پردہ درمی نہ بھی ہوئی ہو) کوئی ایسی شہادت نہیں موجود ہے جس کی تکذیب میں بے شمار شہادتیں نہ ملتی ہوں، جس سے معلوم ہوا، کہ نہ صرف نفسِ معجزہ اپنی شہادت کا مبطل ہوتا ہے، بلکہ اس کی شہادت بذاتِ خود اپنا بطلان ہوتی ہے، اس کو اچھی طرح سمجھنے کے لئے یہ خیال رکھنا چاہئے، کہ مذہبی معاملات میں اختلاف دراصل تضاد کی حیثیت رکھتا ہے، اور یہ ناممکن ہے کہ قدیم روم، ترکی، سیام اور چین سب کے مذاہب مستحکم بنیاد پر قائم ہوں، لہذا ہر وہ معجزہ جس کا ان میں سے کوئی مذہب مدعی ہے، (اور ہر ایک سیکڑوں کا مدعی ہے) وہ جس طرح اپنے مخصوص نظام کی براہِ راست تائید و توثیق کرتا ہے، اسی طرح بالواسطہ تمام دیگر نظاماتِ مذہب کی اس سے تردید ہوتی ہے، اس طرح جب مخالف نظامِ مذہب کا بطلان ہوا تو ان معجزات کی صداقت از خود باطل ہو جاتی

ہے، جن پر یہ نظام مبنی ہے، جس کے معنی یہ ہیں کہ مختلف مذاہب کے معجزات ایک دوسرے کے مقابلہ میں متضاد واقعات کی حیثیت رکھتے ہیں، اور ان معجزات کی صحتی شہادتیں میں چاہے قوی ہوں یا ضعیف، سب ایک دوسرے کے منافی پڑتی ہیں، مثلاً ایک طرف محمد یا ان کے خلفاء کے کسی معجزہ کو باور کرنے کے لئے ہمارے پاس چند وحشی عربوں کی شہادت ہے، اور دوسری طرف ٹیٹوس، پلوٹارک، ٹاسیٹوس، مختصر یہ کہ ان یونانی، چینی اور رومن کیتھولک مصنفین اور راویوں کی سند ہے، جنہوں نے اپنے اپنے مذہب کا کوئی معجزہ بیان کیا ہے، اب میں کہتا ہوں کہ ان کی یہ شہادت ہمارے لئے وہی وزن و حیثیت رکھتی ہیں، جو اس صورت میں رکھتی جب کہ یہ لوگ خود محمد کے معجزات کو بیان کر کے بالآخر یہی اسی قطعیت کے ساتھ ان کی تردید و تکذیب کرتے ہیں، جس کے ساتھ وہ اپنے بیان کردہ معجزات کی تائید و تصدیق کرتے ہیں، بظاہر یہ دلیل محض ایک طرح کی موٹنگانی سی معلوم ہوتی ہے، لیکن حقیقت میں یہ اس جج کے استدلال سے مختلف نہیں، جس کے نزدیک اثبات جرم کے دو گواہوں کی شہادت باطل ہو جاتی ہے، اگر فریق ثانی کی طرف سے دو گواہ یہ بیان کر دیں، کہ ارتکاب جرم کے وقت ملزم موقع واردات سے دو سو فرسنگ دور تھا، صفحات تاریخ میں بہتر سے بہتر شہادت پر مبنی، جو معجزات مذکور ہیں، ان میں سے ایک وہ ہے جو ٹاسیٹوس نے و سپاسیان کی نسبت بیان کیا ہے، جس نے اسکندریہ میں ایک اندھے کو اپنے لعابِ دہن سے اور ایک لنگڑے کو محض اپنے پاؤں سے چھو کر اچھا کر دیا، ان دونوں مرئیوں کو سیراپس نامی دیوتا نے ایسا کیا تھا، کہ تم اس معجزہ کا شفا کیلئے بادشاہ (سپاسیان) سے رجوع کرو، یہ قفسہ اس تلخ ٹاسیٹوس کے یہاں درج ہے، تمام حالات، اسکی شہادت لے اگر یہ ہم صاحب کو مسلمانوں کے فنِ روایت کی کچھ بھی خبر ہوتی تو یقیناً وہ دم وغیرہ کے ان راویوں کے نام بیٹے یقیناً کچھ شرم آتی، م

کے موافق دموید نظر آتے ہیں، مثلاً ایسے جلیل القدر شہنشاہ کی سنجیدگی، متانت، بزرگی کی اور راست کرداری جس نے زندگی بھر اپنے دوستوں اور درباریوں سے سادگی و بے تکلفی کا برتاؤ کیا، اور یہی وہ خدائی فن ترانیاں نہیں کہیں جہکا سکندر اور ڈیوڈ میسیر پویش کو ادعا تھا، اس واقعہ کا بیان کرنے والا مورخ، جو ایک ہم عصر مصنف ہے، وہ بھی حق گوئی اور پاکبازی کے لئے مشہور ہے، ساتھ ہی زمانہ قدیم کے مورخین میں، شاید سب سے زیادہ دقیقہ سنج اور مکمل رس ذہن رکھتا ہے، اور زود اعتقادی سے تو اس قدر دور ہے، کہ الحاد و بد دینی کے لئے متہم تھا، پھر جن لوگوں کی سند سے اس نے اس معجزہ کو روایت کیا ہے، ان کی قوت فیصلہ اور راست بازی بھی مسلم ہے، نیز وہ اپنی شہادت اس وقت دے رہے ہیں، جبکہ اس خاندان کی حکومت غارت ہو چکی ہے، اور اس کی خاطر کسی دروغ بیانی کا کوئی صلہ ان سے نہیں مل سکتا،

ایک اور یاد رکھنے والا قابلِ توجہ قصہ وہ ہے، جو کارڈنل ڈی ریز نے بیان کیا ہے کہ جب یہ سازشی مدبر اپنے دشمنوں سے جان بچا کر اسپین بھاگ جا رہا تھا، تو اراگون کے دار الحکومت سرگو سے اس کا گذر ہوا، جہاں گرجے میں ایک شخص اس سے ملا گیا، جس نے سات سال تک درباری کی خدمت انجام دی تھی، اور شہر کا ہر وہ شخص جو کبھی اس گرجے میں عبادت کے لئے آیا تھا، اس کو جانتا تھا، لوگ برابر اس کو اتنے عرصہ سے دیکھ رہے تھے، کہ ایک ٹانگ سے لہج ہے، لیکن تبرک تیل ملنے سے اس کی وہ ٹانگ دوبارہ پیدا ہو گئی، کارڈنل یقین دلا کر کہتا ہے، کہ اس نے خود اس کی دونوں ٹانگیں دیکھیں، گرجے کی تمام مذہبی کتابیں اس معجزہ کی تصدیق تھیں شہر کے تمام لوگوں سے درخواست کی گئی، کہ وہ اگر اپنی شہادت سے اس کی توثیق کریں جن کو کارڈنل نے اس معجزہ کا پکا معتقد پایا، یہاں بھی اس معجزہ کا بیان

سلطنت شاہ مقدونیہ متوفی ۳۳۶ ق. م. ایک فرانسیسی مصنف متوفی ۱۶۶۹ء، م.

کرنے والا، اسی زمانہ کا ایک آزاد مشرب، بد عقیدہ، ساتھ ہی نہایت ذہین و عاقل شخص ہے، خود معجزہ اس نوعیت کا ہے، کہ البس و فریب کی گنجائش بہ مشکل نکل سکتی ہے، گواہی دینے والے سیکڑوں، پھر سب کے سب گویا عینی شاہد، سب سے بڑھ کر جو بات اس شہادت کی قوت اور ہماری حیرت میں اضافہ کرتی ہے، یہ ہے کہ خود کا رڈنل، جو اس قصہ کا راوی ہے، ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ اس معجزہ کو کوئی وقعت نہیں دیتا، اس لئے یہ بھی شبہ نہیں ہو سکتا کہ اس نے دانستہ اس مقدس فریب کی حمایت کی ہے، اس کا خیال تھا اور بالکل صحیح تھا کہ اس طرح کے واقعہ کی تردید کے لئے مطلق ضروری نہیں کہ آدمی اس کی شہادت کے باطل کرنے کی فکر میں پڑے، اور اس کی تکذیب کے لئے فریب و زور و اعتقادی کے ان حالات کو تلاش کرتا پھرے، جنھوں نے اس کو گڑھا ہے، اسی لئے ایک معقول مستدل کی طرح وہ اس نتیجہ پر پہنچ گیا، کہ اس قسم کی شہادت خود اپنی تکذیب ہے، اور جس معجزہ کی بنا کسی انسانی شہادت پر ہو، وہ حجت و استدلال کے بجائے، محض تحقیق و تسخر کی چیز ہے،

کسی شخص واحد کی جانب اتنے معجزات شاید کہی نہیں منسوب کئے گئے ہوں، جتنے کہ فرانس میں مشہور، جانیسی ایسے پیرس کی درگاہ کے متعلق بیان کئے جاتے ہیں، جس کے تقدس کے لوگ مدتوں فریفتہ رہے ہیں، بہرون کو سماعت، اندھوں کو بینائی کا ملنا اور بیماروں کا اچھا ہو جانا، اس مقدس درگاہ کی معمولی کرامتیں شمار ہوتی تھیں، جن کا ہر گلی کوچہ میں چرچا تھا، لیکن سب سے زیادہ غیر معمولی و حیرت انگیز بات یہ ہے، کہ ان میں سے بہت سی کرامتیں ایسی تھیں کہ حکم بنا کر ان کے روبرو ثابت کر دکھائی گئی ہیں جنکی دیانت پر حرف رکھنا ناممکن ہے، ان پر ایسے گواہوں کی تصدیق ثبت ہے جنکی شہرت و سند مسلم ہے جس زمانہ میں ان کرامتوں کا ظہور ہوا، وہ علم کا زمانہ ہی، اور پھر عجیب ایسی جو دنیا کا اس وقت مشہور ترین خطہ ہے، اتنا ہی نہیں، بلکہ یہ کرامتیں چھاپ چھاپ کے

ہر جگہ شائع کی گئیں، اس پر بھی مسوعی فرقہ تک کو ان کی تکذیب یا پردہ دری کی مجال نہ ہوئی حالانکہ یہ لوگ خود اہل علم تھے، مجسٹریٹ ان کی حمایت پر تھا، اور ان خیالات کے جانی دشمن تھے، جن کی تائید میں یہ معجزات پیش کئے جاتے تھے، اب بتاؤ کہ کسی شے کی توثیق و تصدیق کے لئے اتنی تعداد میں موافق حالات ہم کو کہاں میسر آسکتے ہیں؟ اور ان دل بادل شہادتوں کے خلاف ہمارے پاس بجز اس کے اور کیا دلیل ہے، کہ یہ واقعات بذات خود قطعاً ناممکن اور سراسر خارقِ عادت ہیں؟ اور معقول پسند آدمیوں کی نگاہ میں ان کی تردید کے لئے بس یہی ایک دلیل کافی ہے،

کیا صرف اس لئے کہ بعض صورتوں (مثلاً فلسی اور فارسلیا کی جنگ کی صورت میں چونکہ بعض انسانی شہادتوں کو انتہائی قوت و اعتبار حاصل ہوتا ہے، لہذا ہر صورت میں، اور ہر قسم کی شہادت کو اتنا ہی قوی و معتبر ماننا لازمی ہے، فرض کرو کہ سیزر کی جماعت اور پاپسیا والے دونوں ان لڑائیوں میں اپنی اپنی فتح کے مدعی ہوتے، اور دونوں طرف کے مورخ اپنے اپنے فرقہ کی کامیابی پر متفق ہوتے تو آج اتنے زمانہ کے بعد انسان ایسی صورت میں کیونکر کوئی فیصلہ کر سکتا تھا، بالکل اسی طرح کا اور اتنا ہی زبردست تناقض ہیرڈوٹس یا پلوٹارک اور ماریانا، بیڈمی یا کسی مذہبی مورخ کے بیان کردہ معجزات میں باہم پایا جاتا ہے اور بابِ عقل ایسے بیان کو آسانی سے باور نہیں کرتے، جس کی تہ میں بیان کرنے والے کا کوئی خاص جذبہ کام کو رہا ہو، عام اس سے کہ یہ بیان وطن و خاندان یا خود اپنی عظمت افزائی پر دال ہو، یا کسی اور فطری جذبہ و رجحان کو اس سے جنبش ہوتی ہو، اب تم ہی بتاؤ کہ رسول، بنی یا پیغمبر خدا بننے سے بڑھ کر اور کس چیز کی آدمی کو زیادہ غیبت ہو سکتی ہے؟ کون شخص ہے، جو ایسے جلیل القدر مرتبہ کی خاطر سینکڑوں خطرات و مشکلات کا منہ

کرنے پر نہ آمادہ ہو جائے گا؛ یا اگر کوئی شخص غرور باطل اور جوشِ تخیل کی بدولت کسی التباس و خوش اعتقادی میں مبتلا ہو گیا، تو مذہبِ مقدس کام کی تائید کی خاطر بے ضرکت ذریعے استعمال میں لگن نہ کرنا چھوٹی سی جھوٹی چٹکاری کو یہ جذباتِ بڑا سے بڑا شعلہ بنا دیتے ہیں، کیونکہ ان کے اشتعال کا مواد ہر وقت تیار رہتا ہے جس چیز سے عوام الناس کے اوہام اور عجائب پسندی کی تشفی و تقویت ہوتی ہو، اس کے قبول کے لئے وہ نہایت حرص کے ساتھ آمادہ رہتے ہیں،

اس قسم کے جذباتِ آفریدہ افسانے بہتیرے تو ایسے ہیں کہ وجود میں آتے ہی ان کا پردہ فاش ہو گیا، اور جھوٹ کی ساری قلمی کھل گئی اور بہت سے ایسے ہیں جن کا ہیکلِ مدت تک چرچا رہا، اور بعد کو فنا ہو گئے، لہذا جہان اس طرح کی خبریں اڑیں، ان کا نہایت صاف حل موجود ہے، یعنی ان کی توجیہ کے لئے عوام کی زود اعتقادی اور اوہام پرستی کے قدرتی اصول، بالکل کافی اور تجربات و مشاہدات کے عین مطابق ہیں، کیا اس قدرتی حل کو چھوڑ کر فطرت کے مستحکم و مقررہ قوانین کا خرق جائز رکھا جاسکتا ہے؟

کسی واقعہ کے متعلق، چاہے اس کا تعلق شخصِ واحد سے ہو یا عام لوگوں سے، جھوٹ سچ کا پتہ لگانے میں خود عین وقت و محل پر جو دشواری ہوتی ہے، اس کے بیان کی ضرورت نہیں، پھر اس صورت کا تو ذکر ہی کیا، جبکہ ہم کسی واقعہ کے موقع اور زمانہ سے دور ہوں، خواہ یہ دوری کتنی ہی کم کیوں نہ ہو، عدالت تک اکثر سچ جھوٹ کا پتہ لگانے میں عاجز رہ جاتی ہوں حالانکہ کل کی بات ہوتی ہے، اور صحیح فیصلہ تک پہنچنے کے لئے تمام اختیارات و لوازم تحقیقات حاصل ہوتے ہیں، لیکن اگر کہیں معاملہ کو بحث و مناظرہ کے عام اصول اور افواہوں کے حوالہ کر دیا جائے، تو پھر تو فیصلہ کہی ہو ہی نہیں سکتا، خاص کر جب فریقین کسی خاص جذبہ سے مغلوب ہوں جب کسی نئے مذہب کا آغاز ہوتا ہے، تو اہل علم و ادب بابِ عقل کی جماعت اس کو اپنی توجہ

کے لائق نہیں جانتی، اور بعد کو جب لوگ اس فریب کی پردہ دری کرنا چاہتے ہیں، تاہم عوام ان سب دھوکے میں نہ رہیں، تو وقت نکل جا چکتا ہے، اور جن حالات و شواہد سے تصفیہ ہو سکتا تھا، وہ فنا ہو چکے ہیں،

نفی شہادت کی نوعیت کے سوا اس کی تغلیط کا کوئی اور ذریعہ نہیں باقی رہ جاتا، اور اگر یہ خواص و اہل علم کے لئے ہمیشہ اتنا ہی کافی ہے، لیکن عوام کی سمجھ سے بات باہر ہو جاتی ہے، غرض یہ حیثیت مجموعی نتیجہ یہ نکلتا ہے، کہ معجزہ کے لئے کوئی شہادت بھی، ثبوت تو کیا ظن کا کام بھی نہیں دے سکتی؛ اور اگر بغرض یہ ثبوت کا کام دیتی بھی ہو، تو ایک اور مخالف ثبوت اس کے ساتھ ہی موجود رہتا ہے، جو خود اس واقعہ کی نوعیت سے ماخوذ ہوتا ہے، جس کو یہ شہادت ثابت کرنا چاہتی ہے، انسان کی شہادت کا اعتبار صرف تجربہ کی بنیاد پر کیا جاتا ہے اور اس تجربہ ہی سے ہم کو قوانین فطرت کا علم یقین بھی حاصل ہوتا ہے، لہذا جب ان دونوں میں تقارض واقع ہو، تو صرف یہی صورت رہ جاتی ہے، کہ ایک کا وزن دوسرے سے منفی کر کے، جدھر کچھ باقی بچ جائے، اسی جانب ہم اپنا یقین بقدر باقی وزن کے قائم کر لیں، لیکن عام مذاہب کے متعلق، جب ہم اس نفی یا تفریق کے اصول سے کام لیتے ہیں، تو باقی کی مقدار صفر کے برابر رہ جاتی ہے، لہذا ہم یہ ایک کلیہ بنا دے سکتے ہیں، کہ کوئی انسانی شہادت بھی اتنی قوی نہیں ہو سکتی، کہ کسی معجزہ کو ثابت کر کے اس کی بنیاد پر کسی نظام مذہب کا اثبات کر سکے،

اس قید کا لحاظ رکھنا چاہئے، کہ میں صرف اس حیثیت سے کسی معجزہ کا منکر ہوں، کہ وہ کسی نظام مذہب کی بنیاد قرار پاسکتا ہے، ورنہ دوسری حیثیت سے میں معجزات کا باین معنی قائل ہوں، کہ انسانی شہادت کی بنا پر قوانین فطرت کا خرق تسلیم کیا جاسکتا ہے، گو تاریخ کے سارے دفتر میں کسی ایسی ہیکل کا بھی ملنا، شاید ناممکن ہے، فرض کر دو، کہ تمام زبانوں کے تمام مصنفین اس پر متفق ہوں،

کہ یکم جنوری سنہ ۱۹۷۱ء سے لیکر آٹھ دن تک برابر تمام روئے زمین پر تاریکی چھائی رہی، یہ بھی فرض کر دو کہ اس غیر معمولی واقعہ کی روایت آج تک لوگوں میں تازہ ہے، اور دوسرے مالک سے جو سیاح آتے ہیں وہ بے کم و کاست اور بلاشبہ تناقض وہاں کے لوگوں سے بھی یہی روایت لاتے ہیں، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں ہمارے زمانہ کے حکما کا کام خاک کے بجائے اس غیر معمولی قیام کا یقین کر کے اس کی توجیہ اور اس کے علل و اسباب کی جستجو ہوگی، کائناتِ فطرت میں زوال و انحطاط، فساد و فنا کی مثالیں اس کثرت سے ملتی ہیں کہ اگر کسی حادثہ سے اس تباہی کے آثار پائے جائیں، تو اس کے بارے میں انسانی شہادت قابل قبول ہوگی، بہ شرطیکہ یہ شہادت نہایت وسیع، متواتر اور متفق علیہ ہو۔

لیکن دوسری طرف فرض کرو کہ انگلستان کی تاریخ لکھنے والے تمام مورخین متفقاً بیان کرتے ہوں، کہ پہلی جنوری سنہ ۱۹۷۱ء کو ملکہ الزبتھ مری، مرنے سے پہلے اور بعد کو تمام درباریوں اور اطباء نے اس کو دیکھا تھا، (جیسا کہ اس درجہ کے اشخاص کی موت میں عموماً ہوتا ہے) پارلیمنٹ نے اس کے جانشین کا اعلان کیا، لیکن ایک مہینہ مدفون رہنے کے بعد وہ پھر نمودار ہوئی، تخت پر بیٹھی اور از سر نو تین سال تک انگلستان کی حکمران رہی، میں مانتا ہوں کہ اس عجیب توفیق حالات و روایات پر مجھ کو انتہائی اچھبھا ہوگا، با اینہم ایسے معجزانہ واقعہ کو سچ تسلیم کرنے کی طرف میں ذرا بھی مائل نہیں ہو سکتا، میں اس مصنوعی موت اور اس کے بعد جو عام واقعات پیش آئے ان میں شک نہ کروں گا، البتہ اس موت کو بناوٹی یقین کروں گا، اور کہوں گا کہ واقعاً ایسا نہ ہوا ہے، نہ ہونا ممکن تھا، تھا، تھا، یہ اعتراض بے سود ہوگا، کہ ایسے اہم معاملہ میں دنیا کا دھوکا کھانا مشکل، بلکہ تقریباً ناممکن تھا، اور اس مشہور ملکہ کی مسلمہ عقل و فہم سے بالکل بعید تھا، کہ وہ ایسی لاعینی حرکت کے لئے مکر و حیلہ اختیار کرے، بے شک یہ تمام باتیں میری حیرت کو بڑھا سکتی ہیں، تاہم میرا جواب یہی ہوگا، کہ انسان

کی سفاہت و مکاری کے واقعات اس قدر عام ہیں کہ قوانینِ فطرت کا ایسا صریح و بینِ خرق تسلیم کرنے کے بجائے، یہ یقین کر لینا کہین زیادہ آسان ہے، کہ سازش و فریب کے ذریعہ غیر معمولی سے غیر معمولی بات بھی بظاہر واقعہ بن جاسکتی ہے،

اب اگر یہی معجزہ کسی نئے مذہب کی جانب منسوب کر دیا جائے، تو چونکہ مذہب کے نام سے لوگ ہمیشہ اس قسم کے صد ہا مضحکہ انگیز افسانوں کے دام میں آجایا کئے ہیں، اس لئے نفسِ انتہا ہی، اس معجزہ کے حیلہ و فریب ہونے کا پورا ثبوت ہوگا، جس کو ہر ذی ہوش آدمی اس کی تردید کے لئے کافی سمجھیں گا، اور مزید بحث و کاوش کی فضول زحمت کو گوارا نہ کریگا، اگرچہ اس صورت میں معجزہ جس ذات کا فعل قرار دیا جائے، وہ ایک قادرِ مطلق ہے، تاہم اس سے یقین میں ذرہ بھر بھی اضافہ نہیں ہو سکتا، کیونکہ اس قادرِ مطلق ہستی کے افعال و صفات کا جانتا بھی تو صرف روزمرہ کے تجربہ ہی سے ممکن ہے، کہ کائناتِ فطرت میں اس نے اپنے عمل و تخلیق کی کیا سنت اختیار کر رکھی ہے، اس سنت کے معلوم کرنے کے لئے پھر ہم کو گذشتہ مشاہدات ہی کی طرف رجوع کرنا پڑتا ہے، جو اس سوال پر مجبور کر دیتے ہیں، کہ انسان کا جھوٹ بولنا زیادہ ممکن و قرینِ قیاس ہے یا قوانینِ فطرت کا خرق؟ اور چونکہ مذہبی معجزات کی شہادت و روایت میں، بہ نسبت دوسرے واقعات کے، کذب و اختراع زیادہ عام شے ہے، اس لئے اس کا وزن اور بھی گھٹ جاتا ہے، اور ایک قاعدہ کلیہ بنالینا پڑتا ہے کہ اس قسم کی شہادت کو چاہے وہ جتنی مدعیانہ ہو، توجہ کے قانون سے نہ سننا چاہئے،

لارڈ ڈبکین بھی اسی اصولِ استدلال کا قائل معلوم ہوتا ہے، وہ کہتا ہے کہ تمام عجائب و خوارق کو ایک مستقل و قریباً الگ تاریخ کی صورت میں رکھنا چاہئے، لیکن ان کو یکجا کرنے میں احتیاط و دقتِ نظر کا پورا لحاظ رہے، تاکہ صحت سے ہم دور نہ ہو جائیں، سب سے زیادہ

اُن بیانات کو شک کی نظر سے دیکھنا چاہئے جن کا مذہب سے کچھ تعلق ہو، مثلاً یسوی کے معجزات، اسی طرح سحر اور کیمیا پر لکھنے والوں، یا اور ایسے مصنفین کے بیانات بھی کم اشتباہ کے لائق نہیں ہیں، جو کذب اور اساطیر کے بہ شدت حریص اور بھوکے ہوتے ہیں؛

میں اس طرز استدلال سے اس لئے اور زیادہ خوش ہوں، کہ عیسائی مذہب کے وہ دوست یا دوستِ نداشتین ذرا چکرائینگے، جنھوں نے عقلِ انسانی کے اصول سے عیسائیت کی حمایت کا ٹھیکہ لے رکھا ہے، ہمارے مذہب کی بنیاد ایمان و اعتقاد پر ہے، عقل پر نہیں، اور اس کو کسی ایسی کسوٹی پر کسا جس کے لئے یہ موزوں نہیں، دراصل اس کو فضیحت و خطرہ میں ڈالنا ہے، اپنے مدعا کی مزید توضیح کے لئے ہم اُن معجزات کی جانچ کرتے ہیں، جو کتابِ مقدس میں مذکور ہیں، اس میں بھی ہم بیان اپنے دائرہ بحث کو صرف تو رات ہی کے معجزات تک محدود رکھ کر مدعیانِ عقلیتِ عیسائیوں کے اصول سے ان کو جانچتے ہیں، مگر یہ جانچ کلامِ خدا کی حقیقت سے نہیں، بلکہ محض انسانی مصنف یا مورخ کی کتاب کی حیثیت سے ہوگی، اس بنا پر سب سے پہلے جو بات سامنے آتی ہے، وہ یہ ہے، کہ یہ کتاب ہم کو ایک جاہل و وحشی قوم سے ملی ہے؛ لکھی ایسے غمدمین گئی ہے، جبکہ یہ قوم اور بھی زیادہ وحشی تھی، اور اغلباً اس کی تحریر کا زمانہ ان واقعات سے بہت بعد کا ہے، جو اس میں مذکور ہیں، ان کی تائید میں ایک طرف تو متواتر و متفق علیہ شہادت کا پتہ نہیں، دوسری طرف یہ ایسے افسانوں اور اساطیر سے ملتے جلتے ہیں، جو ہر قوم اپنی اصل وابتدا کے متعلق بیان کرتی ہے، پڑھنے پر یہ کتاب تاثر خوارق و معجزات سے پر نظر آتی ہے، دنیا کی حالت اور فطرتِ بشری کے متعلق اس میں ایسی باتیں لکھی ہیں جو ہماری دنیا سے یکسر مختلف و بیگانہ ہیں، آدمیوں کی عمریں ہزار ہزار سال کی بتائی گئی ہیں، ایسے

طوفان کا اس میں بیان ہے جس نے سارے جہان کو غرق کر دیا تھا، ایک خاص قوم اس میں خدا کی محبوب و برگزیدہ بنائی گئی ہے، اور وہ خود مصنف کی ہی وطن قوم ہے، اس کو ایسے معجزات کی بدولت غلامی سے رہائی ملی ہے، جن سے بڑھ کر وہم و گمان میں نہیں آسکتے، اب میری درخواست ہے، کہ کوئی شخص بھی سینہ پر ہات رکھ کر ٹھنڈے دل سے کہہ دے کہ کیا ایسی کتاب یا شہادت کا جھوٹ ہونا ان معجزات سے زیادہ خلاف عقل و غیر معمولی بات جو اس میں مذکور ہیں کیونکہ ظن غالب کا جو معیار اوپر قائم کیا جا چکا ہے، اس کے مطابق کسی شے کے رد و قبول کے لیے پہلے اس کا تصفیہ ضروری ہے،

جو کچھ معجزات کے بارے میں کہا گیا ہے، وہی بے کم و کاست پیشینگوئیوں پر بھی صدق آسکتا ہے، بلکہ اصل یہ ہے، کہ پیشینگوئی یا حقیقت میں معجزات ہی ہوتی ہیں، اور صرف اسی حیثیت سے وہ وحی و الہام کا ثبوت بن سکتی ہیں، ورنہ اگر واقعات مستقبل کی پیشین گوئی طاقت بشری سے باہر نہ ہو، تو پھر کسی پیشین گوئی کو رسالت و پیغمبری کی دلیل قرار دینا قطعاً مہمل ہوگا، حاصل یہ ہے، کہ عیسائیت، نہ صرف اپنی ابتدا میں معجزات کی محتاج تھی، بلکہ آج بھی بغیر معجزہ اس کا اعتقاد ناممکن ہے، کیونکہ محض عقل اس کی صداقت کا اطمینان دلانے کے لئے ناکافی ہے، اور جو شخص ایمان کی بنا پر اس کو مانتا ہے، وہ دراصل خود اپنی ذات کے اندر ایک دائمی معجزہ رکھتا ہے، جس نے اس کی عقل و فہم کے تمام اصول کو زیر و زبر کر کے ایک ایسی چیز کے یقین پر آمادہ کر دیا ہے، جو عادت و تجربہ کے سراسر منافی ہے،

باب

ربوبیت اور آخرت

تھوڑے دن ہوئے میں اپنے ایک استبعاد پسند دوست سے باتیں کر رہا تھا، گو انھوں نے اس گفتگو میں بہت سے اصول ایسے پیش کئے جن کا میں ساتھ نہیں دیکھتا، تاہم چونکہ ان میں ایک مذرت تھی اور جس استدلال سے میں نے زیر تحریر تحقیقات میں کام لیا ہے، اسی سے کچھ تعلق و مناسبت رکھتے ہیں، اس لئے اپنی یاد کی بنا پر جس حد تک صحت کے ساتھ ممکن ہے اسی گفتگو کو یہاں نقل کرتا ہوں تاکہ پڑھنے والے خود فیصلہ کر سکیں،

سلسلہ سخن یوں شروع ہوا کہ میں فلسفہ کی اس بے نظیر خوش قسمتی پر داد دینے لگا کہ جس طرح اس علم کو اپنے نشوونما اور ترقی کے لئے تمام باتوں سے زیادہ انتہائی آزادی درکار ہے، اسی طرح اس کو اپنے اولین جنم کے لئے آزادی و رواداری کی سرزمین بھی میسر ہوئی، جہاں اس کو اپنے آزاد اصول کی اشاعت و اظہار میں بھی کبھی مذہب و رواج یا قانون کی کوئی رکاوٹ پیش نہیں آئی، کیونکہ پروٹاگورس کی جلاوطنی اور سقراط کے قتل کے علاوہ گو کہ اس آخری حادثہ کے کچھ اور بھی اسباب جمع ہو گئے تھے، منسل ہی سے قدیم تاریخ میں اس شدید تعصب و رقابت کی کوئی مثال مل سکتی ہو جس کی انداز سانیون کا موجودہ دور میں اس قدر

زور ہے، ایکوئرس انیٹیا میں بوڑھا ہو کر مرا اور آخر دم تک امن و سکون کے ساتھ زندگی بسر کی، اس کے متبعین نے مقتداے مذہب ہونے تک کی حیثیت حاصل کی اور قریباً گاہ میں مذہب کے مقدس ترین فرائض ان کے ہاتھ سے انجام پاتے تھے اور فلسفہ کے ہر فرقہ کی دسی طور پر شاہانِ روم کا عقل ترین فرمان روا و طاقت اور مشاہیر و ن سے ہمت افزائی کرتا تھا شروع شروع میں فلسفہ کے ساتھ اس طرح کا سلوک جس قدر ضروری تھا، اس کا اندازہ اس امر سے بآسانی ہو سکتا ہے کہ گوئی زمانہ فلسفہ نے زیادہ قوت و استحکام حاصل کر لیا ہے تاہم آج بھی ناموافق آب ہوا اور تعذیب و تشیع کے تند جھونکوں کو جو اس کے خلاف چلتے رہتے ہیں، یہ مشکل ہی برداشت کر سکتا ہے،

میرے دوست نے کہا کہ تم جس چیز کو فلسفہ کی غیر معمولی خوش قسمتی سمجھ رہے ہو، وہ دراصل معمولی حالات کا قدرتی نتیجہ ہے جس کا ہر قوم و عہد میں ظاہر ہونا لازمی ہے، یہ معاندانہ تعصب جس کے تم شاکی ہو کہ فلسفہ کا جانی دشمن ہے، وہ حقیقتہً فلسفہ ہی کا زائیدہ ہے، جو اوہام سے مل کر اپنے سے دور جا پڑتا ہے اور فلسفہ کا سب سے بڑا دشمن و معاند بن جاتا ہے، مذہب کے نظری عقائد جو موجودہ جنگ و جدل کا سرچشمہ ہیں ان کا دنیا کے ان ابتدائی ایام حیات میں وہم و تصور بھی نہیں ہو سکتا تھا، جب کہ نوع انسان نے مذہب کا جو تصور قائم کیا تھا وہ اس کی ضعیف و ناقص سمجھ کے لئے زیادہ مناسب حال تھا، اور اس کے عقائد کی تعمیر ایسے قصص و اساطیر سے تھی جنکا دار و مدار بحث و استدلال سے زیادہ روایتی ایمان و اذعان پر تھا اسی لئے جب وہ شور غوغا فرو ہو گیا، جو فلاسفہ کے نئے نئے اصول و استبعادات نے برپا کیا تھا تو پھر آگے چل کر قدیم زمانے میں معلمین فلسفہ اور رائج الوقت مذہب میں انتہائی مصالحت نظر آنے لگی اور دونوں نے اپنے اپنے حدود کو انصاف کے ساتھ الگ کر لیا، حکما و عقلا کو

فلسفہ نے اپنے علم کے نیچے لے لیا، اور عوام و جہلا کا جم غفیر مذہب کے دامن سے لپٹا رہا،
 مین نے کہا کہ شاید تم نے سیاسیات کو بحث سے الگ ہی کر دیا ہے اور یہ نہیں سمجھتے
 ہو کہ کوئی دانشمند حاکم فلسفہ کے ایسے عقائد کا بجا طور پر دشمن ہو سکتا ہے، جیسے کہ اسپیکورس کے
 ہین، جو خدا کے وجود اور لازماً ربوبیت و آخرت سے انکار کی بنا پر اخلاق کی بندشوں کو بڑی
 حد تک ڈھیل کر دیتے ہیں اور اس لئے وہ اجتماعی امن و امان کے حق میں مملکت ٹھہرتے
 میرے دوست نے جواب دیا کہ مین سمجھتا ہوں کہ فلاسفہ کی تعذیب و ایذا رسانی کے
 جتنے واقعات کسی زمانہ میں پیش آئے، ان کا منشا عقل کا سنجیدہ فیصلہ یا ان کے فلسفہ کے
 مملکت نتائج کا تجربہ ہرگز نہیں تھا، بلکہ محض تعصب اور جذبات، علاوہ برین میرے اس
 اعتراض کا کیا جواب ہوگا، کہ اگر کوئی مخبر یا جاسوس اسپیکورس کو متهم کرتا تو وہ آسانی سے اپنی
 حمایت کر سکتا تھا اور اپنے اصول فلسفہ کو اتنا ہی سودمند ثابت کر سکتا تھا، جتنے کہ اس کے
 مخالفین کے اصول تھے جو اس سرگرمی کے ساتھ عوام کے دلوں میں اس کی جانب سے
 نفرت و عداوت پیدا کرنے کے درپے تھے۔

مین نے کہا کہ کاش تم ایسے غیر معمولی بحث پر ذرا اسپیکورس کے وکیل بنکر اپنی فصاحت
 و زبان آدرسی کی جو ہر زمانی کرتے، جو آئینا کے عوام کیا معنی را اگر اس قدیم شایستہ شہر میں
 تمہارے نزدیک عوام تھے، بلکہ ان فلسفیانہ عقل رکھنے والوں ہی کی تشفی کر سکتے، جو اسپیکورس
 کے دلائل کے سمجھنے کی صلاحیت رکھتے ہوں،

اس نے کہا کہ ان شرائط کا پورا کرنا کوئی بڑی بات نہیں ہے اور اگر تم کو تو میں دم بھر
 کے لئے اپنے کو اسپیکورس اور تم کو اہل اثینا فرض کر کے ایک ایسی تقریر کروں جو میرے
 دشمنوں کی ساری جہانت و عداوت کا فوراً کر دے،

میں نے کہا بہتر ہے برائے مہربانی ایسا ہی فرض کیجئے اور شروع فرمائیے،

اسٹینڈارڈ! میں اس وقت یہاں اس لئے آیا ہوں کہ تمہارے سامنے اپنے ان خیالات کو حق بجانب ثابت کروں جن کی میں اپنے اسکول میں تعلیم دیتا ہوں بجائے اس کے کہ سنجیدہ و روادار اہل تحقیق سے منقولیت کے ساتھ بحث ہوتی، میں اپنے کو پاگل دشمنوں کی لعن طعن کا نشانہ پاتا ہوں، تمہاری فکر و تدبیر جس کو بجا طور سے رفاہ عام اور ملکی نظم و نسق کے سوالات پر مبذول رہنا چاہئے تھا، وہ فلسفہ نظری کے مباحث کی طرف پھیر دینی ہے، اور یہ اعلیٰ لیکن بے سود مباحث تمہارے معمولی لیکن زیادہ سودمند مشاغل کی جگہ پر قابض ہوتے جاتے ہیں، مگر جہاں تک میرے بس میں ہے میں اس بے راہ روی کو روک کر ہم یہاں کائنات کی ابتدا و آفرینش اور اس کے نظم و نسق پر مباحثہ کرنے نہیں آئے ہیں ہم کم صرف اس کی تحقیق کرنی ہے، کہ اس قسم کے سوالات کو رفاہ عام سے کہاں تک سروکار ہو اور اگر میں یہ سمجھا سکا کہ حکومت و جماعت کے امن و امان سے ان سوالات کو کوئی واسطہ نہیں نہ وہ اس میں کسی طرح خلل ہیں تو امید ہے کہ آپ بھی ہم کو اپنے مدرسوں میں واپس کر دینگے تاکہ فرصت کے وقت ایک ایسے سوال کی تحقیق کرتے رہیں جو تمام سوالات سے اعلیٰ لیکن ساتھ ہی سارے فلسفہ میں سب سے زیادہ دقیق ہے،

مذہبی فلاسفہ چونکہ خود تمہارے اسلاف کی روایت اور تمہارے ائمہ دین کے عقیدے

سے (جس کا میں دل سے قائل ہوں)، مطمئن نہیں ہیں اس لئے اس نا عاقبت اندیشیہ ادھیڑ میں مبتلا ہیں، کہ مذہب اصول عقل کے کہاں تک مطابق ہے، حالانکہ اس طرح کی مونٹسکیونیون سے جو شکوک و وسوسہ دل میں پیدا ہوتے ہیں، ان کی تشفی کے بجائے یہ لوگ لٹے اُن کو اور ابھار دیتے ہیں، یہ لوگ پہلے عالم کے حسن اور اس کے عاقلانہ نظام

ترتیب کو نہایت آب و تاب سے بیان کرتے ہیں، اور پھر پوچھتے ہیں کہ کیا ذراتِ مادی کے آپ ہی آپ اجتماع سے عقل و حکمت کا ایسا جلیل القدر کارخانہ وجود میں آسکتا تھا، یا محض بخت و اتفاق ایک ایسی شے کو پیدا کر سکتا تھا، جس کی تحسین و ستائش کا حق بڑی سے بڑی عقل بھی نہیں ادا کر سکتی، میں اس دلیل کی صحت سے بحث نہیں کرتا، میں اس کو اتنا ہی قوی و مستحکم مانے لیتا ہوں، جتنا کہ میرے متہم کرنے والے مخالفین امکاناً چاہ سکتے ہیں، میرے مقصد کے لئے اتنا کافی ہوگا اگر خود اسی استدلال سے میں ثابت کر دکھاؤں کہ یہ بحث تاہر نظری ہے، اور یہ کہ جب میں اپنی فلسفیانہ تحقیقات میں ربوبیت اور آخرت کا انکار کرتا ہوں تو اس سے اجتماع و معاشرت کی عمارت کو کوئی صدمہ نہیں پہنچتا، بلکہ اٹنے اُن اصول کی تائید ہوتی ہے، جن کو یہ لوگ خود اپنے نقطہ نظر سے محکم و استوار ماننے پر مجبور ہیں، تبصریکہ یہ خود اپنے ہی دلائل میں تناقض کے مرکب نہ ہوں،

غرض تم لوگ جن کے نزدیک میں مجرم ہوں، اتنا تو مانتے ہی ہو کہ وجودِ خدا جس پر میں نے کبھی حرف نہیں رکھا، کی اصلی یا واحد دلیل نظامِ کائنات سے ماخوذ ہی یعنی جس چیز میں عقل و حکمت کی ایسی نشانیاں پائی جاتی ہوں جیسی کہ اس عالم میں پائی جاتی ہیں، اس کی علت بخت و اتفاق یا مادہ کی بے حس و ادراک قوت کو قرار دینا ایک مہمل بات ہے، تم تسلیم کرتے ہو کہ یہ دلیل معلول سے علت کے استنباط پر مبنی ہے، یعنی صنعت کے نظم و ترتیب سے تم یہ مستنبط کرتے ہو کہ اس کے صانع کے پیش نظر پہلے سے کوئی ارادی غرض و غایت تھی، اب اگر تم اپنے اس دعویٰ کو ثابت نہ کر سکو تو تمہارا استنباط لازماً غلط ٹھہرے گا، اور جو کچھ نفس و اوقاتِ فطرت و نظامِ کائنات سے ثابت ہوتا ہے اپنے عقد و استنباط کو تم اس سے آگے بجانے کا ادا نہ کرو گے، یہ خود تمہارے مسلمات ہیں، لہذا میری

درخواست ہے کہ ذرا ان کے نتائج پر غور کرو۔

جب ہم کسی علت کو ایک خاص معلول سے مستنبط کریں، تو ہم کو دونوں میں تناسب کا لحاظ رکھنا ضروری ہوگا اور ان صفات کے علاوہ جو معلول کو پیدا کرنے کے لئے کافی ہیں، علت کے اندر کسی زائد صفت کا دعویٰ کرنے کا ہم کو کسی طرح حق نہیں حاصل ہو سکتا، تراژ کے ایک پلے میں اگر پانچ چھٹانک وزن کی چیز رکھنے سے وہ پلا اوپر کو اٹھ جائے تو یہ اس بات کا یقیناً ثبوت ہوگا کہ دوسرے پلے کی چیز پانچ چھٹانک سے زیادہ ہے، لیکن اس سے یہ کسی طرح بھی نہیں نکل سکتا کہ وہ پچاس چھٹانک سے زیادہ ہے، کسی معلول کی جو علت قرار دی گئی ہے، اگر اس کو پیدا کرنے کے لئے وہ ناکافی ہو تو یا تو اس کو علت کے ناقابل ٹھہرانا پڑے گا، یا اس میں ایسی صفات کا اضافہ کرنا ہوگا جو جو معلول کیلئے محض طور پر مناسب و موزون ہوں، لیکن اگر ہم اس تناسب سے زائد صفات کا اضافہ کریں یا دعویٰ کریں کہ اس علت سے کچھ اور معلومات بھی ظاہر ہو سکتے ہیں، تو یہ محض بے بنیاد قیاس ہوگا، اور بلا کسی ثبوت یا سند کے زبردستی ہم ان زائد قوتوں یا صفات کے وجود کو فرض کرینگے۔

یہ قاعدہ ہر صورت میں صادق آتا ہے، خواہ علت بے حس و شعور مادہ ہو یا کوئی حکیم و داناستی، اگر علت کا علم صرف معلول ہی سے حاصل ہوا ہے، تو مجزا ان صفات کے جو اس معلول کی تخلیق کے لئے ناگزیر ہیں، اور کسی زائد صفت کے ساتھ ہرگز اس علت کو متصف نہیں کیا جاسکتا، نہ ہم کو استدلالِ صحیح کی رو سے یہ حق حاصل ہے کہ اس معلول کے سوا جس سے کسی علت کا علم ہوا ہے، کوئی اور نیا معلول اس علت سے مستنبط کریں، مثلاً زیکسٹس کی بنائی ہوئی کسی کاغذ میں تصویر کو دیکھ کر کوئی شخص نہیں

جان سکتا تھا کہ وہ بت تراش بھی تھا اور سنگ تراشی کی صنعت میں بھی اس کا پایہ مصوری سے کم نہ تھا، ہمارے روبرو صنائی کا جو نمونہ ہے اس میں جو ہنر و کمال موجود ہے اس کی نسبت ہم بے شبہ یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ صنایع کو اس کا علم تھا، غرض یہ ہے کہ علت کا معلول کے ساتھ تناسب قائم رکھنا ضروری ہے اور اگر اس تناسب کو ہم صحیح اور ٹھیک طور پر ملحوظ رکھیں تو علت کے اندر کہی کوئی ایسی صنعت نہیں مانی جاسکتی جو کسی مزید غایت یا عمل کا پتہ دے اس قسم کے مزید صفات کو جو نفس معلول کی تخلیق کے لئے ضروری نہیں ہیں، بالکل ہی غیر متعلق اور خارج از بحث سمجھنا چاہئے،

دیوتاؤں کو عالم کے وجود و نظام کا خالق ماننے کے ساتھ ہی یہ بھی ماننا پڑے گا کہ ان میں اتنی قدرت اور عقل و حکمت پائی جاتی ہے جتنی کہ ان کی صنایع (نظام عالم) سے ظاہر ہوتی ہے اور اس سے زیادہ کاثبات نہیں ممکن الا آنکہ اپنی حجت و دلیل کے نقائص کی تلافی کے لئے ہم خواہ مخواہ تعلق و مبالغہ سے کام لیں، بحالت موجودہ جہاں تک اور جن صفات کے علائم و آثار نظر آتے ہیں ان کے وجود کا نتیجہ ہم نکال سکتے ہیں، باقی اس سے زائد صفات کا فرض کرنا تو وہ بس فرض ہی فرض ہوگا، چہ جائیکہ یہ فرض کہ کسی بعید گزشتہ زمانے یا ملک میں ان صفات کا زیادہ وسعت و عظمت کے ساتھ ظہور ہوا تھا یا آئندہ ہوگا، اور یہ کہ پہلے کہی موجودہ نظام سے مکمل تر کوئی نظام موجود تھا یا آئندہ کہی موجود ہوگا، ہم کو اس کا مطلقاً حق نہیں حاصل کہ پہلے کائنات یعنی معلول سے مشتری یعنی علت تک پہنچیں اور پھر نیچے اتر کر اس علت سے کوئی معلول مستنبط کریں، گویا کہ صرف موجودہ معلول ان پر عظمت صفات سے فروتر ہیں جن کو ہم اس دیوی کی ذات سے نسبت دیتے ہیں

لے قدیم روی مشتری کو خالق عالم ماننے تھے، م

بات یہ ہے کہ علت کا علم چونکہ تاثر معلول سے ماخوذ ہوتا ہے، اس لئے ان دونوں کو ٹھیک ٹھیک ایک دوسرے کے مطابق ہونا چاہئے اور ان میں سے نہ تو کبھی کسی کی کسی زائد شے پر دلالت ہو سکتی ہے اور نہ کوئی جدید اخذ و استنباط درست ہو سکتا ہے،

کائناتِ فطرت میں تم کو خاص خاص واقعات و حوادث نظر آتے ہیں، تم ان کی علت یا خالق کی جستجو ہوتی ہے، جس کو تم سمجھتے ہو کہ پالیا، اس کے بعد تم کو اپنے اس تخیل زائیدہ خالق میں اس درجہ غلو و انہماک ہو جاتا ہے کہ یہ ناممکن نظر آنے لگتا ہے کہ اس کسی ایسی ناقص پر احتلال کائنات کا ظہور ہو جیسی کہ موجودہ کائنات ہے، تم یہ بھول جاتے ہو کہ عقل و حکمت کی صفتِ کمال جس سے تم اس خالق کو متصف کرتے ہو، محض تمہارے خیال کی آفریدہ ہے یا کم از کم اس کی بنیاد حجت و استدلال پر مطلق نہیں ہے، اور تم کو اس خالق کی طرف بجز ان صفات کے جو اس کی مخلوقات میں واقعا موجود ہیں، کسی نئی صفت کے انتساب کا حق نہیں حاصل ہے پس اے فلاسفہ! تم اپنے دیوتاؤں کو موجودہ کائنات کے مناسب و موزون رہنے دو اور اس کائنات میں کوئی تغیر و تبدل خواہ مخواہ صرف اس لئے نہ کرو، کہ وہ ان صفاتِ کمالیہ کے شایانِ نبجائے، جن سے اپنے غلو کی بدولت تم اپنے دیوتاؤں کو متصف کرتے ہو،

اے اثنیاء والو! جب واعظین و شہداء قوت پر اس عہدِ زرین کا ذکر کرتے ہیں، جو مصائب و آلام شر و فساد کے موجودہ دور سے پہلے گزرا ہے تو میں اس کو حیرت و توجہ کے قانون سے سنتا ہوں، لیکن فلاسفہ جو عقل پرستی کے مدعی ہیں، اور خالی سند و روایت پر اعتبار نہ کرنے کی بڑائی مانگتے ہیں، جب ایسی باتیں کہتے ہیں تو مجھ کو اعتراض ہے کہ ان کو میں اس حرمت و اطاعت اور خاموشی کے ساتھ نہیں سنتا، میں پوچھتا ہوں

کہ آخر وہ زمین سے آسمان پر کیونکر جا پہنچے، ان دیوتاؤں کی مجلسِ شوریٰ میں ان کو کس نے
 بار دیا، غیبِ تقدیر کا دفتر ان کے سامنے کس نے کھول کر رکھ دیا ہے، جو وہ مہیا کی کے ساتھ
 امورِ واقعہ سے ماوراء کے متعلق یہ فتویٰ لگاتے ہیں کہ ان کے دیوتاؤں نے پہلے یہ کیا تھا،
 یا آئندہ یہ کریں گے؟ اگر یہ لوگ جواب دین کہ انھوں نے یہ سب کچھ بتدبیرِ عقل و استدلال کی
 وساطت اور معلومات سے اخذ و استنباط کے ذریعہ جانا ہے، تو میں بہ اصرار کہتا ہوں کہ
 نہیں انھوں نے عقل میں تخیل کے پر لگا دیئے ہیں، اور نہ وہ اپنے طریقِ استنباط کو اس طرح
 معکوس کہی نہیں کر دے سکتے تھے کہ محض اس فرض کی بنا پر عقل سے معلومات پر استدلال
 کرنے لگیں کہ دیوتاؤں جیسی کامل ہستیوں کو موجودہ دنیا سے کامل تر دنیا کا پیدا کرنا زیادہ
 سزاوار تھا، اور یہ بھول جائیں کہ ان صفات کے علاوہ جن کا خود موجودہ دنیا سے تہہ چلتا ہوا
 کسی اور کامل یا جدید صفت کو ان سماوی ہستیوں کی طرف منسوب کرنے کا ان کو قطعاً کوئی
 حق نہیں پہنچتا،

یہی وجہ ہے کہ بجائے اس کے کہ عالم میں جو شر و فساد نظر آتا ہے اس کی واقعیت کا
 ہم اعتراف کر لیں، صرف دیوتاؤں کی عظمت کو محفوظ رکھنے کے لئے اس کی بیسود
 توجیہات میں پڑ جاتے ہیں، کہا جاتا ہے کہ مادہ کے اٹل خواص یا قوانینِ کلیہ کے قائم و محفوظ
 رکھنے یا اسی طرح کے کسی اور سبب نے مشتری کو اپنی قدرت و رافت کے اظہار سے
 باز رکھا اور نوعِ انسان، نیز دیگر ذی حس مخلوقات کو اس درجہ ناقص و ناشاد پیدا کرنا پڑا جس سے
 معلوم ہوتا ہے کہ ان صفاتِ حکمت و رافت کا دیوتاؤں میں موجود ہونا، پہلے ہی سے مسلم
 سمجھ لیا گیا ہے، میں مانتا ہوں کہ اس فرض کی بنا پر شاید یہ من گڑھت توجیہات کچھ قابلِ قبول
 ہو جائیں، لیکن پھر میں پوچھتا ہوں: کہ آخر یہ صفات سرے سے فرض ہی کیوں کی جائیں، ایا

کے اندر کیون کوئی ایسی صفت مانی جائے جس کا معلول میں واقعا کوئی وجود نہیں؛ ایسے مفروضات کی بنا پر تم اپنے دماغ کو موجودہ نظام فطرت کے حق بجانب ثابت کرنے میں کیون کھاتے ہو، جو سراپا خیالی ہیں اور جن کا خود نظام فطرت میں کوئی نشان نہیں ملتا، لہذا مفروضات مذہب کو کائنات کے محسوس واقعات و حوادث کی توجیہ کا فقط ایک طریقہ سمجھنا چاہئے، لیکن کوئی معقول پسند آدمی خود ان مفروضات سے کسی واقعہ کو نہ مستنبط کرنے لگیگا۔ نہ حوادث میں کسی قسم کا تغیر و اضافہ جائز رکھے گا، اگر تم سمجھتے ہو کہ واقعات و موجوداتِ عالم سے ان علل کا ثبوت ملتا ہے، جن کو دیوتا کہا جاتا ہے تو بسم اللہ ان علل کے استنباط کا تم کو حق حاصل ہے، کیونکہ اس قسم کے پیچیدہ و سنجیدہ مباحث میں ہر شخص کو قیاس و استدلال کی پوری آزادی حاصل ہے، لیکن بس یہیں ٹھہر جانا چاہئے، باقی اگر تم نے یہ فائدہ اٹھانا چاہا کہ ان مستنبط علل سے استدلال کر کے اس نتیجہ پر دو لوگوں کو اور معلول یا واقعہ پہلے کہیں ظاہر ہوا ہے، یا آئندہ ہوگا تو میں یقیناً کہوں گا، کہ تم اصول استدلال سے بھٹک گئے ہو، اور صفاتِ علت میں بعض ایسی چیزوں کی زیادتی کر رہے ہو، جن کا معلول میں مطلقاً تہ نہیں، ورنہ عقلاً تم صرف اس لئے معلول میں کسی شے کا اضافہ نہیں کر سکتے کہ وہ علت کے شایان بن جائے،

اب تم ہی انصاف کرو کہ اپنے اسکول میں جس نظریہ کی میں تعلیم دیتا ہوں، یا جس کی میں اپنے باغات میں بیٹھ کر تحقیقات کرتا ہوں، اس میں تثنیع و تفسیق کی کوئی بات ہے، یا تم کو اس سارے مسئلہ میں کوئی ایسی بات ملتی ہے، جس کو اجتماعِ انسانی کے امن و امان یا اخلاق کے تحفظ سے کچھ بھی مزاحمت و تعلق ہو،

تم کہتے ہو کہ میں ربوبیت اور عالم پر اس حکومتِ الہی کا منکر ہوں جو نظامِ عالم کی

رہنا ہے، اور جو بدکاروں کو نکبت و محرومی کی سزا اور نیک کاروں کو عزت و کامیابی کی جزا دیتی ہے، لیکن میں نفس نظام عالم کا ہرگز منکر نہیں ہوں جس کی ہر شخص تحقیق کر سکتا ہے میں جانتا ہوں کہ عالم کا موجودہ نظام جس صورت پر واقع ہوا ہے اس میں نیکی، بدی سے زیادہ پسندیدہ و باعث سکون ہے، اور دنیا بھی نیکی ہی کو زیادہ احترام و پسندیدگی کی نگاہ سے دیکھتی ہے، میں جانتا ہوں کہ نوع انسان کے گذشتہ تجربہ کی بنا پر دوستی و محبت انسانی زندگی کی اصلی مسرت ہے، اور اعتدال و میانہ روی سکون و سعادت کا سرخشمہ ہے، میں نیک و زندگی میں جب باہم مقابلہ کرتا ہوں تو اس بات کو محسوس کئے بغیر نہیں رہ سکتا، کہ عقل سلیم کے نزدیک ہر طرح کا فائدہ نیکی ہی میں ہے، تم اپنے تمام مفروضات و استدلالات کے باوجود بھی اس سے زیادہ اور کیا کہہ سکتے ہو؟ بے شک تم یہ کہتے ہو کہ اشیاء اور نظام عالم کی موجودہ صورت عقل و ارادہ کی آفریدہ ہے، کسی چیز کی بھی آفریدہ ہو، اس سے بحث نہیں، لیکن حال کی موجودہ صورت، جس پر ہماری سعادت و شقاوت اور لازماً کردار زندگی کا دارمدا رہی، وہ بہر نوع وہی رہتی ہے، جو ہے، گذشتہ واقعات و تجربات سے اپنی زندگی کو راہِ راست پر لگانے کا دروازہ جس طرح تمہارے لئے کھلا ہے، اسی طرح میرے لئے بھی، باقی اگر تم اپنی مصر ہو کہ حکومت الہی اور عدل گسٹری کی ایک بدتر قوت مان لینے سے ہم اس دنیا کے علاوہ بھی نیکی و بدی کی مزید جزا و سزا کی توقع رکھ سکتے ہیں، تو اس میں وہی مغالطہ ہے، جسکی پردہ درمی ابھی اوپر کر چکا ہوں، تمہارے ذہن میں یہ بات جی ہوئی ہے، کہ اگر ہم ایک مرتبہ خدا کو تسلیم کر لیں تو پھر باقی نتائج اس سے بلاخر خستہ نکال سکتے ہیں اور اپنے دیوتاؤں کی طرف جن صفات کو منسوب کرتے ہو ان سے استدلال کر کے تجربہ کے ماوراء کچھ نہ کچھ منوا سکتے ہو، شاید تم کو یہ یاد نہیں رہا، کہ اس بارے میں تمام سے تمام استدلالات صرف محولات سے

عمل تک جاسکتے ہیں، اور ہر وہ دلیل جو عمل سے معلومات پر کیجائے محض سفسطہ ہوگی، کیونکہ یہ ناممکن ہے، کہ تم علت کے متعلق کوئی ایسی بات جان سکو جس کا تم نے استنباط نہیں کیا ہے، بلکہ جو معلول میں پوری طرح منکشف و معلوم نہیں ہو چکی ہے،

لیکن ان زبان کا رابل استدلال کی نسبت ایک فلسفی کیا خیال کرے گا، جو بجائے اس کے کہ اپنی قوتِ فکر و تامل کو تمام تر موجودہ دنیا پر صرف کرین، نظامِ فطرت کو بالکل اٹھ دیتے ہیں، اور اس زندگی کو کسی دوسری دنیا کے لئے محض رہ گزر قرار دیتے ہیں، ان کے نزدیک یہ عالم ایک اور عظیم تر اور مختلف طرح کی دنیا میں داخل ہونے کا صرف دروازہ ہے، اصلی منظر بعد کو سامنے آئیگا، یہ فقط اس کی تمہید ہے، تم ہی بتاؤ کہ ایسے فلاسفہ دیوتاؤں کا تصور کیونکر اور کہاں سے حاصل کرتے ہیں، یقیناً خود اپنے ہی وہم و خیال سے گڑھ لیتے ہیں، کیونکہ اگر موجود واقعات و حوادثِ عالم سے اس تصور کو اخذ کرتے، تو یہ اپنے ماخوذ سے کسی زائد شے پر ہرگز نہیں دلالت کر سکتا تھا، بلکہ انھیں واقعات کے مطابق و مناسب رہتا، جن سے ماخوذ و مستنبط ہوتا، رہی یہ بات کہ ممکن ہے کہ خدا میں کچھ ایسے صفات بھی ہوں، جن کا ہم کو یہاں کبھی تجربہ نہیں ہوا، ممکن ہے کہ وہ ایسے اصولِ عمل سے کام کرتا ہو، جن کا ہم یقین کے ساتھ پتہ نہیں چلا سکتے، بے شک یہ سب ممکن ہے، مگر بھر بھی یہ محض امکان و فرض ہی رہیگا، ہم کو حقِ استنباط صرف انہی صفات اور اصولِ عمل کا حاصل ہے، جن کے ظہور کا موجودہ دنیا میں تجربہ ہے، کیا اس دنیا میں مساوی عدل و انصاف کا پتہ چلتا ہے؟ اگر تمہارا جواب اثبات میں ہے تو میں کہوں گا، کہ اچھا اگر یہاں کامل انصاف ہے، تو بس چلو انصاف کا حق ادا ہو گیا، اور اگر تمہارا جواب نفی میں ہو تو پھر تم کو انصاف کے عام مفہوم کی روش سے دیوتاؤں کو منصف و عادل کہنے کا کوئی حق حاصل نہیں باقی اگر تم یہ کہو کہ نفی و اثبات کے بیچ کا راستہ

اختیار کر دے کہ اس عالم میں خدا اپنے کامل عدل کو نہیں ظاہر کرتا، بلکہ بیان اس کا صرف ایک حصہ ظاہر ہوتا ہے، اور حقیقی انصاف قیامت میں ہوگا، تو میرا جواب یہ ہے، کہ بحالت موجود جتنا انصاف نظر آتا ہے، اس میں کسی خاص توسیع کا تم کو کوئی حق نہیں پہنچتا،

غرض حضرات! میں اپنے دشمنوں کے ساتھ اپنے قضیہ کو اس طرح مختصر کرتا ہوں کہ نظام فطرت پر غور و فکر کے دروازے جس طرح میرے لئے کھلے ہیں، اسی طرح ان کیلئے واقعات کا تجربہ ہی وہ سب سے بڑی کسوٹی ہے جس پر ہم سب اپنی زندگی کو دیکھتے ہیں، تجربہ کے سوا نہ کسی شے کی طرف ایوانِ شوریٰ میں رجوع کیا جاسکتا ہے، اور نہ میدانِ جنگ میں نہ اس کے علاوہ مدرسہ میں کچھ کی سماعت ہونی چاہئے، نہ خانقاہ میں ہماری محدود فہم کیلئے ایسے حدود میں داخل ہونے کی کوشش، نہ جہانِ بے چین تخیل کی رسائی کے لئے کوئی راہ نہیں، جب ہم کا رخ خانہ فطرت سے استدلال کر کے ایک صاحبِ ارادہ علت کا استنباط کرتے ہیں، جس نے پہلے پہل یہ نظامِ عالم قائم کیا، اب وہی اس کی محافظ ہے، تو ہم ایک ایسا اصول اختیار کرتے ہیں، جو غیر یقینی بھی ہے اور غیر مفید بھی، غیر یقینی تو اس لئے کہ یہ مسئلہ انسانی تجربہ کی حد سے باہر ہے، اور غیر مفید اس لئے کہ چونکہ اس علت کے متعلق ہمارا علم نامتو خود موجودہ کا رخ خانہ فطرت سے ہی ماخوذ ہوتا ہے اس لئے استدلالِ صحیح کی رو سے اس علت کی بنا پر ہم معلول کی نسبت کوئی نیا استنباط نہیں کر سکتے، نہ اس ذریعہ سے کا رخ خانہ فطرت کے متعلق اپنے معمولی تجربات پر کوئی ایسا اضافہ ممکن ہے، جس سے اپنی زندگی کی رہنمائی کیلئے کوئی جدید اصول قائم کر سکتے ہوں۔

میں نے کہا کہ بے شک تم نے قدیم زعمانہ خطابت کو فراموش نہیں کیا، اور چونکہ تم نے سامعین کا قائم مقام مجھ کو فرض کیا تھا، اس لئے اپنی تقریر کو میرے دل میں اتارنے کے لئے تم نے انہی اصول کی راہ اختیار کی، جن کے ساتھ میں نے ہمیشہ اپنی خاص دلچسپی و دلچسپی

ظاہر کی ہے، جیسا کہ تم کو معلوم ہے، لیکن یہ مان کر کہ تمہارے نزدیک صرف تجربہ ہی (جیسا کہ واقعاً بھی تم کو سمجھنا چاہئے)، امور واقعہ سے متعلق تمام سوالات کے فیصلہ کرنے کا واحد معیار ہے، میں سمجھتا ہوں، کہ خود اسی اصول تجربہ کی بنا پر اس استدلال کی تردید ہو سکتی ہے، جو تم نے اپیکورس کے منہ سے ادا کیا ہے، مثلاً تم نے کہیں ایک ادھوری عمارت دیکھی، جس کے آس پاس اینٹ، پتھر، چونا، اور تعمیر کے تمام اسباب و آلات ڈھیر ہیں، تو کیا اس سے تم یہ مستنبط کر سکو گے کہ اس عمارت کے بنانے میں ارادہ و حکمت کا ہاتھ شامل ہے؟ اور پھر اس مستنبط علت سے کیا معلول کے متعلق یہ نئے نتائج نہیں نکال سکتے ہو، کہ یہ ادھوری عمارت غنقریب مکمل ہوگی، اور اس کی تمام کمیاں پوری کی جائیں گی؟ اسی طرح اگر تم کو سمندر کے کنارے آدمی کے صرف ایک پاؤں کا نشان نظر آئے، تو تم فوراً نتیجہ نکال لو گے، کہ ادھر سے کوئی شخص گزرا ہے جس نے دوسرے پاؤں کا نشان بھی چھوڑا تھا، لیکن وہ پانی کے چڑھا یا ریت کے اثر سے مٹ گیا، لہذا نظام فطرت کے متعلق تم کو یہ طریق استدلال قبول کرنے سے کیونکر انکار ہے؟ دنیا اور موجودہ زندگی کو صرف ایک ادھوری عمارت سمجھو، جس سے تم ایک اعلیٰ عقل و حکمت والی ہستی کا استنباط کر سکتے ہو، پھر اسی اعلیٰ عقل و حکمت سے استدلال کر کے جو کسی چیز کو ناقص و نامہم نہیں چھوڑ سکتی تم کیلئے کامل تر نظام کا نتیجہ کیونکر نہیں نکال سکتے، جو کسی نہ کسی زمانے میں اپنے تمام تکمیل کو پہنچے گا؟ کیا استدلال کے یہ تمام طرق بالکل ایک ہی نہیں ہیں؟ اگر ہیں تو پھر کس عذر کی بنا پر تم ایک کو قبول اور دوسرے کو رد کر سکتے ہو؟

اس نے جواب دیا کہ یہ تیس مع الفارق ہے، دونوں صورتیں بے حد مختلف ہیں، اس لئے میرا مختلف نتائج نکالنا بالکل واجبی ہے، انسانی تدبیر و صنعت کے جو کام ہوتے ہیں، ان میں معلول سے علت پر جانا، اور پھر علت سے لوٹ کر معلول کے متعلق نئے نئے

استنباط کرنا اور اس کے گزشتہ یا آیندہ تغیرات پر حکم لگانا جائز ہے، لیکن اس صورت میں اس طرز استدلال کے جواز کی بنیاد کیا ہے؟ ظاہر ہے، کہ انسان ایک ایسی ذات ہے جس کو ہم تجربہ سے جانتے ہیں، جس کے اغراض و محرکات سے ہم آگاہ ہیں، اور جس کے افعال و میلانات میں ان اصول کے مطابق ایک خاص رابطہ و انضباط پایا جاتا ہے، جو ایسی مخلوق کے لئے فطرت نے مقرر کر دیئے ہیں، لہذا جب ہم دیکھتے ہیں کہ کوئی کام انسان کی محنت و صناعی کا نتیجہ ہے، تو چونکہ ہم اس کی فطرت سے واقف ہیں، اس لئے اس سے جو توقعات ہو سکتی ہیں، ان کی بنا پر ہم صد ہا نتائج نکال سکتے ہیں، اور یہ نتائج سب کے سب تجربہ و مشاہدہ پر مبنی ہوں گے، لیکن اگر انسان کے وجود کا علم ہم کو صرف اسی ایک کام یا صناعی سے ہوتا، جو زیر بحث ہے، تو اس صورت میں علت سے معلول پر استدلال کرنا ناممکن تھا، اس لئے کہ جب انسان کے تمام صفات کا علم اس کے صرف ایک ہی عمل سے ماخوذ ہوتا، تو کیسے ممکن تھا کہ وہ کسی اور نئی شے کی طرف رہنمائی کرے یا کسی نئے استنباط کی بنیاد بن سکے، ریت پر جو نشان قدم ملا ہے، اگر تنہا وہی پیش نظر ہو، تو اس سے صرف اتنا ثابت ہو سکتا ہے، کہ اسی شکل کی کوئی نہ کوئی چیز تھی جس نے یہ نشان ڈالا ہے لیکن چونکہ یہ انسان کے قدم کا نشان ہے جس کے متعلق ہم دوسرے تجربات کی بنا پر جانتے ہیں، کہ دو قدم رکھتا ہے، اس لئے حکم لگا دیتے ہیں، کہ غالباً دوسرے قدم کا نشان بھی تھا، جو امتداد زمانہ یا کسی اور اتفاق سے مٹ گیا ہے، یہاں بیشک ہم پہلے معلول سے علت پر جاتے ہیں، اور پھر علت سے اثر کو معلول کے تغیر و تبدل کا نتیجہ نکالتے ہیں، لیکن یہ کوئی بسیط سلسلہ استدلال نہیں ہے، بلکہ اس میں اس نوعِ حیوان، یعنی انسان کے اعضاء، اور معمولاً اس کی جو شکل ہوا کرتی ہے، اس کے صد ہا تجربات و مشاہدات ہم شامل کر دیتے ہیں،

جن کے بغیر یہ طرز استدلال مغالطہ آمیز اور سفسطایانہ ہوتا،

بجائے اس کے کارخانہ فطرت اور نظام عالم سے جو استدالات ہم کرتے ہیں انکی یہ صورت نہیں ہے، کیونکہ خدا کا علم ہم کو صرف اس کی مخلوقات سے ہوتا ہے، اور وہ عالم میں اپنی نوعیت کی صرف ایک ہی ذات ہے، دنیا کی اور کسی جنس یا نوع کے افراد میں اس کا شمار نہیں ہے، جن کے صفات و احوال کے تجربہ سے مثلاً ہم خدا کی کسی صفت کا استنباط کر سکیں، چونکہ عالم سے اس کے بنانے والے کی رافت و حکمت ظاہر ہوتی ہے اس لئے ہم اس کے اندر رافت و حکمت کے صفات مانتے ہیں، اور چونکہ ان صفات کا صرف ایک خاص اور محدود درجہ ہی تک نشان ملتا ہے، اس لئے اسی درجہ تک ہم ان کو مان سکتے ہیں، جو معلول کے مطابق ہے، لیکن ان صفات کے مدارج کو بڑھانا یا کسی نئی صفت کا اضافہ کر دینا اس کا استدلال صحیح کے اصول سے ہم کو کسی طرح حق نہیں پہنچ سکتا، لہذا جب تک اس قسم کے اضافہ و زیادتی کا ہم کو کوئی حق نہ حاصل ہو، اس وقت تک علت سے استدلال یا معلول میں مشاہدہ سے ماوراء کسی تغیر کا استنباط قطعاً ناممکن ہے، اگر مخلوق میں لطف و کرم کے آثار زیادہ نظر آتے ہیں، تو خالق کا درجہ لطف و کرم بھی بڑا ماننا پڑے گا، اگر جزا و سزا میں انصاف و مساوات کا زیادہ لحاظ ہے، تو اس سے ثابت ہوگا، کہ خدا زیادہ منصف اور عادل ہے، غرض کارخانہ فطرت میں جو اضافہ فرض کیا جائے، اس کا خالق فطرت کے صفات میں بھی اضافہ ہوگا، اور اسی لئے جب عقل یا استدلال سے اس اضافہ کی تائید نہ ہوتی ہو، تو اس کی حیثیت کہیں بھی محض ایک فرض و قیاس سے زیادہ نہ تسلیم کی جاسکتی ہے،

لہ میرے نزدیک یہ ایک کئی اصول بن سکتا ہے، کہ جہاں علت کا علم صرف اس کے خاص خاص معلولات سے ہو

اس معاملہ میں ہماری غلطیوں اور بے باکانہ قیاسات کا بڑا سبب یہ ہے کہ نادانستہ طور پر ہم یہ فرض کرتے ہیں کہ گویا اس ہستی برتر کی جگہ پر ہم خود ہیں، اور اس سے نتیجہ نکالتے ہیں کہ وہ بھی ہر موقع پر وہی کرے گی، جس کو ہم اگر اس کی جگہ پر ہوتے تو معقول و مناسب سمجھ کر کرتے لیکن اس سے قطع نظر کر کے کہ کائناتِ فطرت کی ہر شے ہمارے اصول و قوانین سے مختلف اصول و قوانین کی پابند نظر آتی ہے، میں یہ کہتا ہوں کہ انسان کے ارادہ و تدبیر سے ایک ایسی ذات کے ارادہ و حکمت پر استدلال کرنا جو انسان سے بغایت مختلف و برتر ہے، کیا اصولِ تمثیل کے سراسر منافی نہیں ہے؟ انسان کے افعال و میلانات کے مابین ہم کو ایک خاص حد تک توافق و وابستگی کا تجربہ ہے، لہذا جب آدمی کے کسی فعل سے ہم اس کی کوئی نیت معلوم کرتے ہیں، تو اکثر صورتوں میں بر بنائے تجربہ اس کے کسی اور ارادہ

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۶۵) وہاں اس علت سے کسی نئے معلول کا استنباط ناممکن ہے، کیونکہ ان نئے معلولات کے پیدا کرنے کے لئے جو صفات درکار ہیں، وہ ان صفات سے جن پر کہ تمنا علتِ معلومہ کا دار مدار ہے، یا تو مختلف ہونگے، یا افضل یا اپنے عمل میں زیادہ وسیع، لہذا ان صفات کو موجود فرض کرنے کا کوئی حق نہیں، یہ کہنا بھی استدلال کو دفع نہیں کرتا، کہ نئے معلولات اسی قوت کے صرف قائم و باقی رہنے سے پیدا ہو سکتے ہیں، جن کی موجودگی کا علم ہم کو پہلے معلولات سے ہو چکا ہے، اس لئے کہ اگر ایسا بالفرض مان لیا جائے (جو منحل ہی سے فرض کیا جاسکتا ہے) تو بھی بعینہ اس قوت کا باقی رہنا اور عمل کرنا (گو اس کا ہر لحاظ سے وہی ہونا قطعاً ناممکن ہے) بلکہ میں کہتا ہوں کہ اسی قسم کا عمل کرنا جو یہ پہلے کر چکی ہے محض زبردستی کا ایک ایسا فرض ہوگا جس کا کوئی نشان ان معلولات میں نہیں مل سکتا، جن سے اس علت کا علم اصل میں ماخوذ ہے، جو علت تم نے مستنبط کی ہے، اس کو ٹھیک ٹھیک (جیسا کہ ہونا چاہئے) اگر اسی معلول کے مناسب و مطابق قائم رکھو جس سے استنباط کیا ہے، اور جس کو جانتے ہو، تو پھر یہ ناممکن ہوگا کہ اس میں کوئی ایسی صفت پائی جاسکے، جس سے کوئی نیا یا مختلف معلول مستنبط ہو سکے،

یائیت کا استنباط کر لینا مقبولیت پر مبنی ہوتا ہے، اور اس طرح اس کے گزشتہ یا آئندہ کردار کے بارے میں ایک طویل سلسلہ نتائج اخذ کیا جاسکتا ہے، لیکن یہ طرز استدلال ایک ایسی ذات کی نسبت ہرگز نہیں اختیار کیا جاسکتا جو اس قدر بعد و فوق الفہم ہے کہ دنیا کی کسی شے کے ساتھ اتنی مماثلت بھی نہیں رکھتی، جتنی کہ مثلاً آفتاب کو چراغ سے ہے، اور جس کا تہہ ہم کو صرف بعض دھندلی نشانیوں یا خاکہ کی لکیروں سے چلتا ہے جس کے ماسواہم اس کی طرف کسی صفت یا کمال کو منسوب کرنے کا کوئی حق نہیں رکھتے جس شے کو ہم انتہائی کمال سمجھ رہے ہیں، ممکن ہے کہ اس ذات برتر کے لئے وہ نقص ہو، یا اگر یہ واقعہ بڑا سے بڑا کمال ہی کی تو بھی جب تک اس کمال کا خود اس کے افعال میں پورا ثبوت نہ موجود ہو اس وقت تک اس کی ذات کو اس سے متصف کرنے میں صحیح استدلال اور فلسفیانہ اصول سے زیادہ خوشامد اور چالوسی کی بول آتی ہے، لہذا دنیا کا کوئی فلسفہ اور کوئی مذہب کہ وہ بھی فلسفہ ہی کی ایک صنف ہے، نہ ہم کو کبھی تجربہ سے آگے جاسکتا ہے، نہ کوئی ایسا معیار اخلاق و عمل بتا سکتا ہے جو اس معیار سے مختلف ہو، جسکو روزمرہ کی زندگی پر غور و فکر کر کے ہم حاصل کرتے ہیں، مذہبی مفروضات کی بنا پر، نہ تو کسی نئے واقعہ کا استنباط ہو سکتا ہے، نہ کسی شے کے متعلق پیش بینی اور پیشین گوئی کی جاسکتی ہے، نہ اس جزا و منرا کے علاوہ کسی اور جزا و منرا کی توقع اور خوف ہو سکتا ہے، جس کو ہم اپنے تجربہ و مشاہدہ کی بنا پر جانتے ہیں، لہذا اپیکورس کی تائید میں مین نے جو کچھ کہا ہے، وہ بہستدر نہایت محکم و تشفی بخش نظر آتا ہے اور جماعت کے سیاسی مقاصد و اغراض کو الٹا و مذہب کے فلسفیانہ جھگڑوں سے کوئی سروکار نہیں،

مین نے کہا، کہ ابھی ایک بات اور باقی ہے، جس کو تم نظر انداز کر گئے ہو، وہ یہ کہ

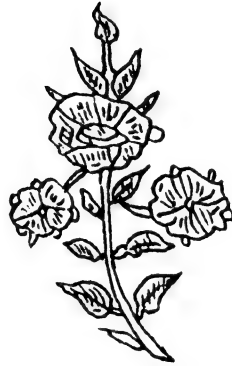
اگر میں تمہارے مقدمات کو مان لوں، تو بھی ان سے جو نتیجہ تم نکالتے ہو، اس کو نہیں تسلیم کر سکتا، تم کہتے ہو، کہ مذہبی نظریات و دلائل کا زندگی پر کوئی اثر نہیں پڑ سکتا، اس لئے نہ پڑنا چاہئے، لیکن تم اس بات کا خیال نہیں کرتے، کہ لوگ تمہارے اصول سے استدلال نہیں کرتے، بلکہ وہ بہت سے نتائج وجود خدا کے اعتقاد سے نکالتے ہیں، اور سمجھتے ہیں، کہ اس دنیا کے بعد بھی خدا نیکی کے بدلے ثواب اور بدی کے بدلے عذاب دے گا، ان کا یہ استدلال غلط ہو یا صحیح، اس کی بحث نہیں، لیکن ان کی زندگی پر اس کا اثر و وزن صورتوں میں ایک ہی پڑتا ہے، اور جو لوگ ان کے ان عقائد کو مٹانے کی کوشش کرتے ہیں، وہ ممکن ہے کہ اچھے منطقی ہوں، لیکن میں ان کو اچھا شہری اور مدبر ہرگز نہیں قرار دے سکتا، کیونکہ مذہبی عقائد سے لوگوں کے جذبات پر جو ایک قسم کا دباؤ اور بندش قائم ہے، اس منطق سے وہ جاتا رہتا ہے، اور اجتماعی قوانین کا توڑ دینا، ان پر زیادہ آسان ہو جاتا ہے،

با انہیہ اس سے جو تم نے آزادی کی حمایت کا عام نتیجہ نکالا ہے، اس سے میں اتفاق کر سکتا ہوں، گو جن مقدمات پر میں اس نتیجہ کی بنیاد رکھتا ہوں، وہ تمہارے مقدمات سے مختلف ہیں، میرے نزدیک حکومت کو چاہئے، کہ وہ فلسفہ کے ہر اصول کے ساتھ رواداری کا برتاؤ کرے، کیونکہ اس کی ایک مثال بھی موجود نہیں کہ کسی حکومت کے سیاسی اغراض کو اس قسم کی رواداری سے کوئی صدمہ پہنچا ہو، فلاسفہ میں کوئی بڑا جوش و ولولہ نہیں ہوتا، نہ ان کے نظریات میں لوگوں کے لئے کوئی بڑی دلفریبی ہوتی ہے، ان کے استدلال کی اس وقت تک کوئی روک تھام یا مزاحمت نہ کرنی چاہئے، جب تک کہ یہ علم یا حکومت کے لئے خطرناک نتائج کا موجب نہ ہوں، اور اس صورت

میں بھی سختی اور تشدد کے ساتھ صرف انہی باتوں کو دہانا چاہئے، جن سے عام نوع انسان کی فلاح و بہبود کو زیادہ تعلق ہو،

مگر تمہاری اصل بحث کے متعلق ایک اشکال میرے دل میں خطور کرتا ہے جس کو میں پیش تو کئے دیتا ہوں لیکن سر دست اس پر کوئی مباحثہ کرنا نہیں چاہتا کہ مبادا اسکی بدولت کہیں بہت زیادہ دقیق مسائل کا سلسلہ نہ چھڑ جائے، مختصر یہ کہ مجھ کو اس میں سجدہ شک ہے، کہ کسی علت کا صرف معلول سے معلوم ہونا ممکن ہے، (جیسا کہ تم اپنی ساری گفتگو میں مانتے آئے ہو) یا یہ علت بالکل ایسی خاص و عظیم النظیر نوعیت کی ہو کہ ہمارے مشاہد کی کسی اور علت یا شے سے کچھ بھی مناسبت اور لگاؤ نہ رکھتی ہو، ہم صرف اس صورت میں دو صنف کی چیزوں میں سے ایک کو دوسری سے مستنبط کر سکتے ہیں، جب کہ یہ دونوں بار بار اور برابر ملتی و وابستہ پائی گئی ہوں، اور اگر کوئی ایسا معلول پیش کیا جائے، جو قطعاً عظیم النظیر ہے، اور جو ہماری معلوم چیزوں کی کسی صنف میں بھی نہ داخل ہو، تو میں نہیں سمجھتا، کہ اسکی علت کے بارے میں ہم کوئی قیاس یا استنباط کر سکتے ہیں، اگر یہ سچ ہے، کہ صرف تجربہ مشاہدہ اور تنسیل ہی اس قسم کے ہمارے تمام استنباطات کے واحد رہنما ہیں، تو علت اور معلول دونوں کا ایسے دیگر علل و معلولات سے مماثل و مشابہ ہونا لازمی ہے، جو ہمارے علم میں پہلے آچکے ہیں، اور جن کو ہم نے بہت سی مثالوں میں ایک دوسرے سے وابستہ دیکھ لیا ہے، اب میں اس اصول کے نتائج کو خود تمہارے غور و فکر پر چھوڑتا ہوں، البتہ اتنا اور کہہ دینا چاہتا ہوں، کہ چونکہ اسپیکورس کے مخالفین نے عالم کو ایک بالکل ہی بے مثل اور عظیم النظیر معلول مانا ہے، تاکہ اُس سے ایسے خدا کا وجود ثابت ہو، جو اپنے اس معلول سے کم بے ہمتا اور عظیم النظیر علت نہیں ہے، لہذا اس فرض

کی بنا پر تمہارا استدلال کم از کم قابلِ توجہ یقیناً ہے، اور میں قبول کرتا ہوں، کہ اس میں ضرور
 کچھ نہ کچھ قباحت و اشکال ہے، کہ ایسی صورت میں ہم علت سے معلول کی جانب کیسے
 لوٹ سکتے ہیں، اور علت سے استدلال کر کے معلول کے اندر کسی تغیر یا اضافہ کا
 کیونکر استنباط کر سکتے ہیں،



باب ۱۲

اکاڈمی کا فلسفہ یا فلسفہ تشکیک

فصل - ۱

فلسفیانہ دلائل کی سب سے زیادہ تعداد وجودِ خدا کے اثبات اور مخالطاتِ ملاحظہ کے ابطال پر صرف ہوئی ہے، با این ہمہ اکثر فلاسفہ مذہب کو آج تک اس پر بحث کرنا پڑتی ہے، کہ کوئی شخص ایسا اندھا ہو سکتا ہے، کہ غور و فکر کے بعد بھی ملحد رہ سکے، اس تناقض کا کیا حل ہے؟ وہ سورما جو مواقعِ بہادر کی جستجو میں تمام دنیا کو بھوتوں اور پریوں کے وجود سے صاف کرنے کے لئے مارا مارا پھرتا ہے، اس کو ان کے وجود میں ہرگز شبہ نہیں ہوتا،

ملحد کی طرح مشکک یا ارتیابی بھی مذہب کا ایک اور ایسا دشمن ہے جس سے قدرتی طور پر علمائے مذہب اور سنجیدہ فلاسفہ نفرت کرتے ہیں، گو سچ پوچھو تو دنیا میں کسی شخص نے بھی مشکک جیسی مہل مخلوق کو نہ دیکھا ہوگا، نہ کہی ایسے آدمی سے باتیں کرنے کی نوبت آئی ہوگی، جو نظر و فکر یا عقل کی کسی چیز کے بارے میں سرے سے کوئی رائے یا

اصول رکھتا ہی نہ ہو، اس لئے آپسے آپ سوال پیدا ہوتا ہے، کہ پھر آخر مشکک کے کیا معنی ہیں؟ اور شک و بے یقینی کے یہ فلسفیانہ اصول کہاں تک چل سکتے ہیں؟

تشکیک کی ایک صنف تو وہ ہے، جو علم و فلسفہ سے پہلے ہوتی ہے، جس کی دیکھا وغیرہ نے اس بنا پر نہایت شد و مد سے تعلیم کی ہے، کہ وہ غلطی میں پڑنے اور جلد بازانہ فیصلوں سے بچانے میں بہت زیادہ کام آتی ہے، اس تشکیک کا مدعا یہ ہے کہ ابتداءً دنیا بھر کی چیزوں کو شک کی نظر سے دیکھنا چاہئے، جس کا دائرہ نہ صرف ہمارے قدیم اصول و خیالات تک محدود ہے، بلکہ اس میں خود قواعد و ذہن بھی داخل ہیں، جن کی صحت کا یہ لوگ کہتے ہیں، کہ پہلے ہم کو ایک ایسے سلسلہ استدلال سے یقین حاصل کرنا چاہئے، جس کے اصل اصول کے متعلق یعنی جہان سے وہ استدلال ماخوذ ہو، مغالطہ آمیز یا فریب دہ ہونے کا کوئی امکان نہ ہو لیکن اولاً تو نہ کوئی ایسا خاص اصول ہے، جو دیگر بدیہی و تسلی بخش اصول پر کوئی خاص وجہ ترجیح رکھتا ہو، اور اگر ہوتا بھی، تو اس سے استدلال کر کے آگے بڑھنا، بے ان قوی کے استعمال کے ناممکن تھا، جن کو ہم نے پہلے ہی سے مشکوک قرار دے رکھا ہے، لہذا اگر دیکھا کا شک انسان کے لئے ممکن الحصول بھی ہوتا، (حالانکہ بدایتہً معلوم ہے، کہ ایسا نہیں ہے) تو اس کا علاج و ازالہ قطعاً ناممکن تھا، اور دنیا کا کوئی استدلال کسی بات کے بارے میں ہم کو یقین و تشفی ہرگز نہ بخش سکتا،

البتہ یہ ماننا پڑے گا، کہ اس تشکیک میں اگر ذرا اعتدال پسندی سے کام لیا جائے تو یہ معنی خیر بھی بن سکتی ہے، اور ساتھ ہی فلسفیانہ مطالعہ کے لئے ایک لازمی شرط بھی ہے، کیونکہ یہ ذہن کی غیر جانب داری کو خاص حد تک محفوظ اور ان تعصبات سے پاک رکھتی ہے جو تعلیم و تربیت کے اثر اور جلد بازانہ راولوں نے گھول گھول کر پلائے ہیں، واضح اور بدیہی

اصول سے چلنا، ہر قدم پھونک پھونک کر رکھنا، اپنے نتائج کو بار بار الٹ پلٹ کر دیکھنا، اور ان کے تمام لوازم کو اچھی طرح جانچنا، ان باتوں سے اگرچہ ترقی کی رفتار بیشک دھیمی ہوگی، لیکن حق رسی اور استواری کے اصول کی اگر کوئی صورت ہے، تو صرف یہی، کہ ان امور کا لحاظ رکھا جائے،

تشلیک کی ایک دوسری صنف وہ ہے، جو علم و تحقیق کے بعد پیدا ہوتی ہے، جبکہ لوگ اپنے قوائے ذہنی کے مغالطوں کو جانتے ہیں، یا دیکھتے ہیں، کہ جن مسائل پر وہ علمی غور و فکر کرتے ہیں، وہ ان یہ قوی کام نہیں دیتے، اور کوئی قطعی فیصلہ کرنے سے عاجز ہیں، حتیٰ کہ فلاسفہ کا ایک گروہ ہمارے حواس تک کو بحث طلب کر دیتا ہے، اور روزمرہ کی زندگی کے اصول بھی اسی طرح مشتبہ ہو جاتے ہیں، جس طرح کہ مذہب و مابعد الطبیعیات کے گہرے سے گہرے اصول و نتائج اور چونکہ جس طرح بعض فلاسفہ کے یہاں یہ مستبعد عقائد اگر ان کو عقائد کہا جاسکے ملتے ہیں، اسی طرح بہتیرے فلاسفہ ان کی تردید بھی کرتے ہیں، اس لئے قدرۃً ہم کو تجسس پیدا ہوتا ہے، اور ان دلائل کی تحقیق کا دل چاہتا ہے، جن پر یہ مبنی ہیں،

یہاں اُن مشہور و پامال دلائل کے ذکر و تفصیل کی ضرورت نہیں، جن کو ہر زمانہ کے ارباب یہ شہادتِ حواس کے خلاف استعمال کرتے رہے ہیں، مثلاً جن کی بنیاد ہمارے آلاتِ حس کے اُس نقص و مغالطہ آمیزی پر ہے، جس کا بے شمار مواقع پر ثبوت ملتا رہتا ہے، جیسا کہ پانی کے اندر چھڑی کا بل کھایا ہوا دکھائی دینا، مختلف فاصلوں پر اشیا کا مختلف صورتوں میں نظر آنا، ایک آنکھ کو دبا کر دیکھنے سے ایک چیز کی جگہ دو معلوم ہونا و قس علیٰ ہذا لیکن ان دلائل سے دراصل صرف اتنا ثابت ہوتا ہے، کہ تنہا حواس پر

تطبیق کے ساتھ بھروسہ نہیں کیا جاسکتا، بلکہ ان کی شہادت کی عقل فہم اور دیگر حالات مثلاً واسطہ کی نوعیت، شے کا فاصلہ، اور حاسہ کی کیفیت وغیرہ سے تصحیح ضروری ہے، تاکہ اپنے مخصوص قیود کے ساتھ حواسِ پنج اور جھوٹ کا معیار بن جائیں، البتہ ان عام دلائل کے علاوہ حواس کے خلاف کچھ اور زیادہ عمیق دلائل بھی ہیں، جنکا حل اتنا آسان نہیں،

یہ ایک بالکل بدیہی امر ہے، کہ اپنے حواس پر یقین و اعتماد انسان کی فطرت و جبلت ہی اور بلا کسی استدلال کے، بلکہ قبل اس کے کہ عقل و استدلال کی نوبت آئے، ہم ایک ایسی خارجی دنیا ماننے لگتے ہیں، جو ہمارے احساس پر موقوف نہیں، بلکہ جو تمام ذمی احساس مخلوقات کے قنا ہو جانے پر بھی موجود رہے گی، حیوانات تک کے تمام اعمال و حرکات سے بھی یہی ظاہر ہوتا ہے، کہ وہ خارجی چیزوں کو موجود یقین کرتے ہیں،

علیٰ ہذا یہ بھی بدیہی نظر آتا ہے، کہ جس طرح انسان اعتماد حواس پر مجبور و مجبور ہے اسی طرح وہ یہ بھی سمجھتا ہے، کہ بعینہ وہی صورتیں خارج میں پائی جاتی ہیں، جو حواس سے معلوم ہوتی ہیں، اور اس کو ذرہ بھر شک نہیں ہوتا، کہ دونوں مطابق انھل بھنھل ہیں، بعینہ یہی میز جو مجھ کو اس وقت دیکھنے میں سفید اور چھونے سے سخت محسوس ہو رہی ہے، خارج میں بھی احساس سے قطع نظر کر کے موجود یقین کیجاتی ہے، نہ ہماری موجودگی سے یہ وجود میں آتی ہے، اور نہ ہمارے عدم سے یہ معدوم ہوتی ہے، ذمی اور اکہستیان جو اس میز کا احساس کرتی ہیں، یا جو اس کے متعلق کچھ سوچتی اور خیال کرتی ہیں، وہ چاہے موجود ہوں یا نہ ہوں، یہ ہمیشہ اور ہر حال میں جیسی ہے ویسی ہی قائم رہتی ہے،

لیکن یہ عالمگیر و ابتدائی خیال فلسفہ کی ادنیٰ توجہ سے بالکل باطل ٹھہرتا ہے، فلسفہ بتلاتا ہے، کہ ذہن کے سامنے بجز اس کے احساس کے اور کوئی شے نہیں موجود ہو سکتی، اور حواس

کی حیثیت صرف منافذ کی ہے، جن کی راہ سے یہ احساس داخل ہوتا ہے، ان حواس میں اس کی بالکل قابلیت نہیں، کہ ذہن اور شے محسوس کے مابین براہ راست کوئی تعلق پیدا کر سکیں۔ جس میٹر کو ہم دیکھ رہے ہیں، وہ ہمارے ہنسنے ہی فنا ہو جاتی ہے، البتہ وہ حقیقی میٹر جو اپنے وجود میں ہماری موجودگی کی محتاج نہیں، اس میں کوئی فرق نہیں آتا، اور وہ علیٰ حالہ قائم رہتی ہے، لہذا ذہن کے روبرو جو شے موجود تھی، وہ محض اس کا ادراک و احساس تھا، یہ عقل و استدلال کے کھلے ہوئے احکام ہیں، جن میں چون و چرا کی گنجائش نہیں، اور جس شخص نے کچھ غور و فکر کیا ہے، کبھی اس میں شبہ نہیں کر سکتا، کہ جب ہم کہتے ہیں، کہ یہ مکان، وہ درخت تو اس وقت جن موجودات کا ہم خیال کرتے ہوتے ہیں، وہ محض ہمارے ذہنی احساسات اور اصلی و قائم بالذات موجودات کے محض عارضی نقوش اور نمایندہ ہوتے ہیں،

لہذا اس حد تک اپنی اصلی جبلت کے ترک و تکذیب پر تو اب ہم استدلال سے مجبور ہیں، اور اپنی شہادتِ حواس کے متعلق ایک نیا اصول و نظام قبول کرنا ہی پڑتا ہے، لیکن جب فلسفہ اس جدید اصول کی حمایت کے ساتھ مشکلیں کے اعتراضات اور نکتہ چینیوں کو رفع کرنا چاہتا ہے، تو سخت مصیبت میں پڑ جاتا ہے، کیونکہ وہ اب فطرت و جبلت کے ناقابلِ خطا ہونے کا دعویٰ تو کر نہیں سکتا، اس لئے کہ یہ ایک ایسے اصول کی طرف ہم کو لے جاتی ہے جس کا نہ صرف ممکن الخطا، بلکہ سراسر غلط ہونا مسلم ہو چکا ہے، اور اس مدعیانہ نظامِ فلسفہ کو کسی واضح و تشفی بخش دلیل سے بھی صحیح ثابت کرنا انسان کے بس سے قطعاً باہر ہے، کس دلیل سے یہ ثابت کیا جاسکتا ہے، کہ ذہن کے ادراکات اُن خارجی اشیاء ہی کے آفریدہ ہوتے ہیں، جو ان سے کلیتہً مختلف ہیں، گو فی الجملہ مشابہ سہی، (اگر ایسا ممکن ہو) اور خود ذہن کی قوت یا کوئی غیر مرئی و نامعلوم روح یا کوئی اور زیادہ معنی علت ان کو نہیں خلق

کر سکتی؟ درآنحالیکہ اس کا اعتراف ہے، کہ بہت سے ادراکات ایسے پائے جاتے ہیں، جو کسی خارجی چیز سے نہیں پیدا ہوتے، مثلاً خواب، جنون یا بعض امراض کی حالت میں، علاوہ برین کوئی شے اس سے بڑھ کر ناقابل تشریح نہیں ہو سکتی، کہ آخر جسم جو اپنی ذات میں نہ صرف نفس سے مختلف بلکہ متبائن خیال کیا جاتا ہے، وہ نفس پر کیونکر عمل کر سکتا ہے،

یہ سوال ایک امر واقعی کے متعلق ہے، کہ آیا ادراکات حواس اپنے مشابہ و مماثل خارجی چیزوں کے آفریدہ ہوتے ہیں، یا نہیں؟ اس کا تصفیہ کیونکر ہو سکتا ہے؟ ظاہر ہے کہ اس کا تصفیہ صرف تجربہ ہی سے ہو سکتا ہے، جس سے کہ اس قسم کے دیگر سوالات کا ہوتا ہے لیکن یہاں تجربہ بالکل ساکت ہے، اور ہونا چاہئے، اس لئے کہ ذہن کے پاس بجز اپنے احساسات کے اور کچھ نہیں، خارجی اشیاء کے ساتھ ان احساسات کے تعلق کا اس کو کوئی تجربہ نہیں ہو سکتا لہذا ان دونوں کے مابین کسی تعلق کا فرض کرنا کسی استدلال پر مبنی نہیں ہو سکتا،

رہا حواس کی صداقت کو خدا کی صداقت پر محمول کرنا کہ وہ ہم کو فریب میں نہیں مبتلا کر سکتا، تو یہ صریح دور کا ارتکاب ہے، اگر اس معاملہ میں خدا کی صداقت کو کوئی دخل ہوتا تو ہمارے حواس کلیتہً ناممکن اخطا ہوتے، کیونکہ یہ ممکن نہیں، کہ وہ ہم کو دھوکا دے، یہ بیان کرنے کی حاجت نہیں، کہ اگر خود عالم خارجی کا وجود ایک مرتبہ بحث طلب ہو جائے، تو پھر خدا یا اس کی کسی صفت کے اثبات کے لئے ہمارے پاس کوئی دلیل ہی نہیں بچتی لہذا اس بحث میں جب زیادہ غائر النظر اور فلسفی مشکلیں انسانی علم و تحقیق کے متعلق عالمگیر شک انگیزی کی کوشش کریں گے، تو میدان ہمیشہ انہی کے ہاتھ رہے گا، وہ کہہ سکتے ہیں، کہ کیا صداقت حواس کے قبول کرنے میں تم فطرت کے میدان و جبلت کے پابند ہو مگر یہ میدان و جبلت کو تم کو یہ باور کرنے پر مجبور کرتا ہے، کہ نفس احساس یا صورت محسوس

ہی خارجی چیز ہے، یا ایک زیادہ معقول و مدلل رائے کی بنا پر تم اس اصول سے دست بردار ہوتے ہو، اور یہ مانتے ہو کہ احساسات کسی خارجی چیز کے محض نمایندہ ہوتے ہیں، اس صورت میں تم کو اپنے زیادہ ارضی فطری میلانات سے الگ ہونا پڑتا ہے، اور پھر بھی تم اس سے عقل کی تشفی نہیں کر سکتے، کیونکہ تجربہ سے کوئی ایسی شے اس کو نہیں مل سکتی، جو قطعیت کے ساتھ یہ ثابت کر دے، کہ احساسات کسی خارجی شے سے وابستہ ہیں،

اسی طرح کی ایک اور نہایت ہی عمیق فلسفہ سے ماخوذ مشککا نہ بحث ہماری توجہ کی مستحق ہو سکتی تھی، بشرطیکہ ایسے دلائل و براہین کی جستجو میں بڑا ضروری ہوتا، جو کسی اہم مقصد کے لئے سودمند نہیں ہیں، زمانہ حال کے تمام محققین کا اتفاق ہے، کہ جتنے محسوس صفات ہیں مثلاً کسی شے کا سخت، نرم، گرم، ٹھنڈا، سفید، سیاہ، وغیرہ ہونا، یہ سب کے سب ثانوی یا عارضی صفات ہیں، جو خود اصل اشیاء میں نہیں پائے جاتے، بلکہ محض ذہنی احساسات ہیں، جن کی خارج میں کوئی ایسی اصل نہیں موجود جس کی نقل یا نشی ہوں، اگر صفات ثانویہ کے متعلق یہ مسلم ہو، تو امتداد و صلابت کی ان صفات کی نسبت بھی یہی ماننا پڑے گا، جن کو صفاتِ اولیہ فرض کیا جاتا ہے، کیونکہ ان کو اول الذکر پر کوئی ترجیح نہیں حاصل، تصور امتداد و تواتر حاسہ لمس و بصر سے حاصل ہوتا ہے، اور اگر تمام وہ صفات جن کا حواس سے ادراک ہوتا ہے، کسی خارجی شے میں نہیں، بلکہ صرف ذہن ہی میں ہوتی ہیں، تو پھر امتداد پر بھی یہی حکم لگانا پڑے گا، کیونکہ امتداد و تواتر تصورات محسوسہ یا صفاتِ ثانویہ ہی کے تصورات پر موقوف ہے، اس نتیجہ سے بچنے کی بجائے اس کے کوئی صورت نہیں، کہ یہ دعویٰ کیا جائے، کہ صفاتِ اولیہ کا تصور تجربہ سے حاصل ہوتا ہے، مگر یہ ایسا دعویٰ ہوگا، جو تحقیق کے بعد نہ صرف غیر مفہوم بلکہ محل ثابت ہوتا ہے، ایک ایسا امتداد جس کا نہ چھونا ممکن ہو، نہ دیکھنا قطعاً ناقابل

تخیل ہے، اسی طرح وہ امتداد بھی انسانی تخیل کی رسائی سے باہر ہے، جو محسوس و مرئی تو ہو
 ہو، مگر نہ سخت ہو نہ نرم، اور نہ سفید ہو نہ سیاہ، کسی شخص سے کہو کہ ذرا ایسے کلی مثلث کا تصور
 کرے، تو جو نہ مساوی الساقین ہو، نہ مختلف الاضلاع ہو، نہ کوئی مخصوص لنبائی رکھتا ہو،
 نہ اضلاع میں کوئی تناسب، تو پھر اس پر تجربہ اور تصورات کلیہ کے متعلق مدرسیت کے
 جتنے خیالات ہیں، ان سب کی مہمیت از خود عیان ہو جائیگی!

لہذا شہادتِ حواس یا وجود خارجی کے خیال پر سب سے پہلا فلسفیانہ اعتراض
 جو وارد ہوتا ہے، یہ ہے کہ اگر اس کو جبلت و فطرت پر مبنی ٹھہرایا جائے، تو عقل و استدلال
 کے خلاف پڑتا ہے، اور اگر عقل و استدلال کے حوالہ کیا جائے تو جبلت کے خلاف ہوتا ہے
 اور ساتھ ہی ایک غیر جانبدار تحقیقات کرنے والے کی تشفی کے لئے کوئی معقول شہادت
 نہیں رکھتا، دوسرا اعتراض اور آگے جاتا ہے، جس کی رو سے یہ خیال سرے سے غلط
 عقل قرار پاتا ہے، کم از کم اس صورت میں جبکہ یہ ایک عقلی اصول مان لیا جائے، کہ تمام
 محسوس صفات ذہن میں پائے جاتے ہیں نہ کہ کسی شے میں، جہاں مادہ سے تم نے تمام
 اولی و ثانوی صفات محسوسہ کو سلب کیا، کہ اس کا وجود غائب ہوا، اور پھر بجز ایک انجانی
 سہ یہ دیں ڈاکٹر برکھلے سے ماخوذ ہے، اور اصل یہ ہے کہ اس مجتہد اعظم کی اکثر تحریریں تشکیک کے بہترین اہل
 ہیں، جن کی نظیر قدمائے کین ملتی ہے، نہ متاخرین میں بلی بھی سستی نہیں، لیکن اپنی کتاب کے سرورق پر
 برکھلے نے دعویٰ کیا ہے (اور اس کی سچائی میں شبہ نہیں) کہ یہ کتاب اس نے ملاحظہ اور آزاد خیالوں کی طرح
 مشکلیں کے بھی مقابلہ میں لکھی ہے، مگر باوجود اس نیت کے اس کے تمام دلائل کا حقیقتہً مشککانہ ہونا اس سے
 ظاہر ہے، کہ نہ ان کا جواب دیا جاسکتا ہے اور نہ ان سے تشفی ہوتی ہے، ان کا آخر صرف وہی آئی تحریر تذبذب
 اور ابھن ہوتی ہے، جو تشکیک کا خاصہ ہے،

چیز کے جوہارے احساسات کی علت ہے، کچھ نہیں رہ جاتا، مادہ کی نسبت یہ خیال کہ وہ کوئی نامعلوم شے ہے، ایک ایسا ناقص خیال ہے، کہ کوئی مشکک اس کو مخالفت کے قابل بھی نہ سمجھے گا،

فصل - ۲

مشکلیں کی یہ کوشش گو نہایت ہی بے جا و فضول معلوم ہوتی ہوگی، کہ وہ استدلال کو حجت و دلیل سے مٹانا چاہتے ہیں، تاہم واقعہ یہی ہے، کہ ان کی تمام تحقیق و بحث کا مقصد عظیم اتنا ہی ہے، وہ مجردات اور واقعات دونوں کے استدلالات کو اعتراضات سے چھلنی کر دینا چاہتے ہیں،

استدلالات مجرودہ پر ان کا اصلی اعتراض زمان و مکان کے تصورات سے ماخوذ ہے، یہ تصورات بے غور و فکر کی عام زندگی میں تو نہایت ہی صاف و واضح معلوم ہوتے ہیں، لیکن جب وہ عمیق علوم کی (جن کا وہ مخصوص موضوع بحث ہیں) آزمائش اور نمونہ گائیڈ میں پڑتے ہیں، تو مہمل و متناقض اصول کو مستلزم نظر آتے ہیں، کوئی مذہبی عقیدہ جو سرکش عقل کی روک تھام کے لئے ایجاد کیا گیا ہو، انسان کی معمولی فہم سلیم کے اتنا منافی نہیں جتنا کہ امتداد کے نامتناہی الانقسام ہونے کا نظریہ اور اس کے لوازم جن کی اہل ہندو مت نہایت فخر و مباہات اور ایک طرح کی فاتحانہ شادمانی کے ساتھ نمائش کرتے ہیں، ایک واقعی مقدار کا جو تمام محدود مقادیر سے بے انتہا چھوٹی ہو، اپنے سے بھی بے انتہا چھوٹی مقادیر پر مشتمل ہونا اور پھر اس سلسلہ کا لاری نہایت چلا جانا، ایک ایسی بات ہے جس کا بوجھ کوئی برہانی ادعا نہیں سنبھال سکتا، کیونکہ اس سے انسانی عقل کے بالکل بدیہی واضح

ترین اصول کو صدمہ پہنچتا ہے۔

لیکن جوشے اس سے بھی زیادہ اچھے میں ڈالتی ہے، وہ یہ ہے، کہ ان بظاہر محل خیالات کی توثیق ایک ایسے سلسلہ استدلال سے ہوتی ہے، جو نہایت ہی صاف اور بالکل فطری ہے۔ یہ ہمارے لئے ناممکن ہے کہ مقدمات تسلیم کریں، اور ان کے لوازم سے انکار کریں، دوائر و مثلثات کے احکام و نتائج سے زیادہ کوئی شے یقینی و تشفی بخش نہیں ہو سکتی، اور پھر جب ان کو ایک مرتبہ قبول کر لیا، تو اس کا کیسے انکار کر سکتے ہیں، کہ دائرہ اور اس کے خط مماس کے مابین، جو زاویہ ہوتا ہے، وہ ہر مستقیم الخطین زاویہ سے نامتناہی حد تک چھوٹا ہوتا ہے، نیز جبنا تم دائرہ کا قطر لایا، نہایت بڑھاتے جاؤ گے، اتنا ہی زاویہ مماس لایا، نہایت چھوٹا ہوتا جائے گا، اور یہ کہ دیگر خمیدگیوں اور ان کے خط مماس کے بیچ میں جو زاویہ بنتا ہے، وہ ان زوایا سے بھی بے انتہا چھوٹا ہو سکتا ہے، جو کسی دائرہ اور اس کے خط مماس کے مابین ہوتے ہیں، اسی طرح یہ سلسلہ لایا، نہایت جاسکتا ہے، یہ نتائج جس برہان پر مبنی ہیں وہ اتنی ہی صائب و ناقابلِ خطا نظر آتی ہے جتنی کہ وہ برہان، جس سے ثابت ہوتا ہے، کہ مثلث کے تین زاویے، دو قاعون کے برابر ہوتے ہیں، حالانکہ یہ نتیجہ بالکل صاف و قدرتی ہے، اور اول الذکر نتائج تناقض اور مہملیت سے بھرے پڑے ہیں، یہاں پہنچکر

لے ریاضی کے نقطون پر چاہے جتنے منازعات برپا ہوں، لیکن طبعی نقطون کا وجود ہم کو بہر حال ماننا پڑے گا، یعنی امتداد کے ایسے اجزاء جن کی مزید تقسیم و تجزی نہ آکھوں سے ہو سکتی ہے، نہ تخیل سے، لہذا یہ تصور وجود ہم یا جو اس کے روبرو ہیں قطعاً غیر منقسم ہیں، اور اس لئے لازماً اہل ریاضیات کو ماننا پڑے گا، کہ یہ امتداد کے کسی واقعی جز سے بے انتہا چھوٹے ہیں، لیکن پھر اسی عقل کو اس سے زیادہ کوئی بات یقینی نہیں معلوم ہوتی، کہ نامتناہی امتداد نامتناہی اجزاء سے مرکب ہے،

عقل ایک سکتہ اور تحریر کے عالم میں پڑ جاتی ہے، اور بلا کسی مشکک کی شک انگیزی کے اسکو خود ہی اپنی ذات سے بے اعتباری پیدا ہوتی ہے، اور جس راہ پر وہ چل رہی ہے اسکو مثبتہ خیال کرنے لگتی ہے، کچھ دور تک تو پوری روشنی نظر آتی ہے، لیکن آگے چل کر روشنی تاریکی کی انتہائی گہرائی سے جا ملتی ہے، اور روشنی و تاریکی کے اس سنگم پر عقل ایسا چونڈھیتی اور دنگ رہتی ہے، کہ کسی بات پر بھی یقین و قطعیت کے ساتھ حکم لگانا مشکل پڑ جاتا ہے، علوم مجروحہ کے ان بے باک براہین کی مہملیت مباحثہ زمان میں مکان یا امتداد کی بحثوں سے بھی زیادہ آسٹکارا و برہنہ ہو کر نظر آنے لگتی ہے، بشرطیکہ اور زیادتی ممکن ہو، زمانہ کے واقعی و حقیقی اجزاء جو برابر گزرتے اور یکے با دیگرے فنا ہوتے رہتے ہیں، انکی تعداد کا نامتناہی ہونا، ایسا صریح تناقض معلوم ہوتا ہے، کہ کوئی شخص جسکی عقل و فہم ان علوم سے ترقی کرنے کے بجائے اور فاسد نہ ہو گئی ہو، کبھی قبول نہیں کر سکتا، لیکن عقل یہاں پہنچ کر بھی خلی نہیں بیٹھ سکتی، اس کو خود اس تشکیک کے بارے میں کرید پیدا ہوتی ہے، جس میں وہ ان تناقضات کی بدولت مبتلا ہوتی ہے، عقل کیلئے یہ قطعاً ناقابل فہم ہے کہ کوئی واضح اور بین تصور ایسی چیزوں کو مستلزم ہو سکتا ہے، جو خود اس تصور یا کسی اور واضح تصور کے منافی پڑتی ہوں، لہذا سب سے زیادہ شک آفرین و پُر اشتباہ خود وہ تشکیک ہی ہے، جو ہندسہ یا علم المقادیر کے بعض مستبعد مسائل سے پیدا ہوتی ہے،

۱۔ میرے نزدیک ان محالات و تناقضات سے بچنا نامکن نہیں ہے، بشرطیکہ یہ مان لیا جائے، کہ مجرد یا کلی تصورات کا کوئی واقعی وجود نہیں، بلکہ تمام کلی تصورات حقیقت میں جزئی ہوتے ہیں، البتہ ان کو ایک عام لفظ سے تعبیر کیا جاتا ہے، جو بہ وقت ضرورت ان دوسرے جزئیات کو بھی یاد دلا دیتا ہے، جو خاص

باقی وہ مشککہ ان اعتراضات جن کا تعلق امورِ واقعہ کے استدلالات یا اخلاقی شہادت سے ہے، ان میں بعض عامیانیہ ہیں اور بعض فلسفیانہ عامیانیہ اعتراضات زیادہ تر انسانی عقل و فہم کی کمزوری سے ماخوذ ہیں، مثلاً مختلف زمانوں اور قوموں میں لوگوں کے متضاد خیالات تندرستی و بیماری، پیری و جوانی، خوشحالی و بدحالی کے مختلف احوال میں ہماری ریلوں کا بدلتے رہنا، ہر شخص کے احساسات و خیالات کا بجائے خود متباہن ہونا، اور اسی طرح کی بہت سی دوسری باتیں جن کی مزید تفصیل غیر ضروری ہے، مگر یہ اعتراضات نہایت کمزور ہیں کیونکہ جب روزمرہ کی زندگی میں ہم کو ہر لمحہ امورِ واقعہ کے متعلق استدلال کرنا پڑتا ہے، اور بغیر اس صنفِ استدلال کے کسی طرح نباہ سکیں نہیں، تو جو عامیانیہ اعتراضات، واقعات سے ماخوذ ہیں، وہ ان کے متعلق دلائل کو فنا کرنے کے لئے قطعاً ناکافی ہونگے، پر ہو کی

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۸۱) حالات کے لحاظ سے پیش ذہن جزئی تصور کے مائل ہوتے ہیں، مثلاً جب گھوڑے کا لفظ بولا جاتا ہے، تو ہم فوراً اپنے ذہن میں ایک سیاہ یا سفید جانور کا تصور قائم کرتے ہیں، جو ایک خاص قد و قامت یا شکل و صورت کا ہوتا ہے، لیکن چونکہ یہ لفظ اسی طرح کے مختلف قد و قامت، شکل و صورت اور رنگوں کے دوسرے جانوروں پر بھی استعمال ہوتا ہے، اس لئے یہ تصورات گویا ذہن کے سامنے موجود نہ ہوں، تاہم بوقتِ ضرورت آسانی سے یاد پڑ جاتے ہیں، اور افذ و استدلال میں اتنی ہی سہولت ہوتی ہے، کہ گویا یہ واقعات پیشِ نظر ہیں، اگر یہ مان لیا جائے (جو ایک معقول بات ہے) تو لازمی نتیجہ یہ نکلیگا، کہ تمام وہ تصورات معادیر جن سے اہل ریاضی بحث و استدلال کرتے ہیں، محض جزئی وحسی ہوتے ہیں، اور اس لئے لازمی نہایت منقسم نہیں ہو سکتے، یہاں پر اس بحث کو زیادہ طول دینے کی ضرورت نہیں، صرف اشارہ کافی ہے، کیونکہ علم و حکمت کا کوئی حامی نہیں چاہتا، کہ اس کے احکام و مسائل عوام و جہلاء کے مستزاک ہوتے ہیں، اور ان دشواریوں کا یہ آسان حل ہو،

لے یونان قدیم کا مشہور اریٹائی بلکہ بانی اریٹاسیت جس کو خود شک میں بھی شک تھا،

ارتیابیت یا تشکیک کے انتہا پسندانہ اصول کو سب سے زیادہ برباد کرنے والی خود ہماری روزمرہ کی علی زندگی اور مشغولیت ہے، مدرسوں کے اندر یہ اصول سرسبز ہو سکتے ہیں، جہاں اگر ناممکن نہیں، تو ان کی تردید مشکل ضرور ہے لیکن جیسے ہی یہ مدرسہ کی چار دیواری سے باہر آئے، اور جذبات و احساسات کے حقیقی محرکات نے ان کو ہماری فطرت کے اٹل اصول سے دو چار کیا، کہ بس یہ کافی ہو جاتے ہیں، اور سخت سے سخت مشکک کو بھی عام انسانوں کی راہ پر آ جانا پڑتا ہے، لہذا مشکک کے لئے بہتر یہی ہے، کہ اپنے واجب حدود کے اندر رہے، اور صرف اُن فلسفیانہ اعتراضات کو پیش کرے، جو زیادہ گہری تحقیقات پر مبنی ہیں، یہاں اس کی فتح و کامیابی کا کافی سامان موجود ہے، اور وہ بجا طور پر دعویٰ کر سکتا ہے کہ حافظ و حواس کے ماوراء امور و اشیاء کی نسبت ہم جو کچھ بھی جانتے ہیں، وہ تمام تر علاقہ علت و معلول سے ماخوذ ہے، اس علاقہ کے معنی ہم دو چیزوں کے مستمر الحاق و وابستگی کے سوا کچھ نہیں سمجھتے، اس کی ہمارے پاس کوئی حجت و دلیل نہیں ہے، کہ جو چیزیں پچھلے تجربہ میں بارہا ملتی و وابستہ ملی ہیں، وہ آئندہ بھی اسی طرح ملتی و وابستہ رہیں گی، آئندہ کا استنباط محض عادت یا ایک خاص قسم کی فطری جبلت پر مبنی ہوتا ہے، اس عادت کو دبانے کا تو یقیناً مشکل ہے، البتہ دوسری جبلتوں کے مانند اس کا بھی مغالطہ آئینہ اور پر فریب ہونا ممکن ہے۔ جب مشکک ان باتوں پر زور دیتا ہے، تو اس کی قوت یا زیادہ سچ یہ ہے، کہ ہماری اور اس کی دونوں کی کمزوری بے نقاب ہو جاتی ہے، اور تھوڑی دیر کے لئے ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ بس یقین اور اذعان کا خاتمہ ہو گیا، ان دلائل کی ابھی اور زیادہ تائید کی جا سکتی تھی، بشرطیکہ ان سے جماعت کو (سوسائٹی) کو پائدار نفع پہنچنے کی توقع ہوتی، لیکن انتہا پسندانہ تشکیک پر اہل اور سب سے زبردست اعتراض یہی ہے کہ اس کی

تائید و تقویت کا کوئی پائدار نفع نہیں، اس قسم کے مشکوک سے اگر ہم صرف یہ سوال کر دیں کہ آخر اس کا کیا مطلب ہے، اور ان تمام حیرت افزا تحقیقات سے وہ کیا کام لینا چاہتا ہے تو بس اس کی چوکر می ختم ہو جاتی ہے، اور نہیں سمجھ میں آتا کہ کیا جواب دے کر پرنسکس یا بلیوس کے پیرو جب اپنے اپنے نظام مہیت کی تائید و توثیق کرتے ہیں تو اس سے مخاطب کے اندر کسی پائدار علم و یقین کے پیدا کرنے کی امید کر سکتے ہیں، اسی طرح اسپیکر کا متبع یا ایک رواقی جب اپنے اصول پیش کرتا ہے، تو گو ممکن ہے کہ وہ محکم و استوار نہ ہوں، تاہم لوگوں کے اخلاق اور چال چلن پر ان کا ایک اثر پڑتا ہے، مگر پڑ ہوگا کوئی پیرویہ توقع نہیں کر سکتا کہ اس کا فلسفہ کسی کے دل پر کوئی قائم رہنے والا اثر ڈال سکتا ہے یا اگر ڈال بھی سکے تو جماعت کے حق میں وہ کچھ مفید ہوگا، بلکہ اسلئے اس کو اقرار کرنا پڑیگا کہ بشرطیکہ وہ کسی شے کا اقرار کرے کہ اگر اس کے اصول عام طور پر جاری اور رائج ہو جائیں تو بس انسان کا صفحہ ہستی ہی سے خاتمہ ہے، ہر طرح کی بحث و گفتگو اور کاروبار فوراً رک جائے گا، اور تمام آدمی بس ایک خود فراموشی اور سکتہ کے سے عالم میں آجائیں گے، یہاں تک کہ جب حوائج فطرت نہ پورے ہونگے تو دباں جان ہستی کا از خود خاتمہ ہو جائے گا، یہ سچ ہے کہ اس قسم کے مہلک نتیجہ کا بہت ہی کم اندیشہ ہو سکتا ہے، فطرت کی قوت اصول سے بہت زیادہ زبردست ہے، اور پڑ ہوگا متبع اگرچہ دم بھر کے لئے اپنے دلائل سے خود اپنی یاد و سرون کی عقل کو حیرانی میں ڈال دے سکتا ہے، لیکن جہاں زندگی کا کوئی چھوٹا سے چھوٹا واقعہ بھی پیش آیا، کہ سارے شکوک و شبہات ہوا ہو جائیں گے اور پھر اپنی فکر و عمل کی زندگی میں ہر لحاظ سے یہ اسی سطح پر آجائے گا، جس پر کسی دوسرے فرقہ کا فلسفی یا ایک ایسا عامی آدمی رہتا ہے، جو کبھی سرے سے کسی فلسفیانہ ادھیڑ میں

میں نہیں پڑا، اور چون ہی یہ اپنے خواب سے چونکے گا، خود اپنے ہی اوپر دوسروں کے ساتھ
میں شریک ہو جائے گا، اور اعتراف کرے گا، کہ اس کے سارے اعتراضات محض تفریح
طبع کے لئے تھے، جن سے اس کے سوا کچھ نہیں ظاہر ہو سکتا، کہ انسان یقین، عمل، اور استدلال
پر مجبور ہے، گو ان میں سے ایک کی بھی اہلیت کے بارے میں نہ کوئی شخص خود اپنے
کو مطمئن کر سکتا ہے، نہ دوسروں کے اعتراضات رفع کر سکتا ہے،

فصل - ۳

البتہ تشکیک کی ایک اور زیادہ ملائم و معتدل صورت اکاڈمی کا فلسفہ ہے، جو پائدار و سود
دونوں ہے، اور جو فی الجملہ پر ہوتی یا انتہا پسندانہ تشکیک ہی کا نتیجہ ہے، بشرطیکہ اس کے
اندھا دھند شبہات میں روزمرہ کی معمولی عقل و فہم کے مناسب ترمیم و اصلاح کر لی جائے،
نوع انسان کا ہر حصہ قدرۃً بہت دھرم واقع ہوا ہے اور اپنی رائے کی کچ کرنا چاہتا ہے،
لوگ جب کسی مسئلہ میں صرف ایک ہی طرف کی چیزوں کو دیکھتے ہیں، اور مخالف جانب کے
دلائل سے بے خبر ہوتے ہیں، تو بے سوچے سمجھے وہ ان اصول کو قبول کرتے ہیں، جو ان کے
میلان طبع کے موافق ہیں، اور پھر اپنے مخالف خیال والوں کے ساتھ مطلق رواداری نہیں
برت سکتے، تاہل و تذبذب سے ان کی عقل پریشان ہوتی ہے، جذبات میں رکاوٹ اور
عمل میں تعویق پیدا ہوتی ہے، اسی لئے وہ اس وقت تک سخت مضطرب و بے صبر رہتے
ہیں جب تک اس بچپن کرنے والی حالت سے نکل نہیں جاتے، اور سمجھتے ہیں، کہ اپنی ہمتی
اور عصبیت رائے کو چھوڑ کر وہ اس حالت سے کہیں نجات نہیں پاسکتے، لیکن اگر اس طرح
کے بہت دھرم کو اس بات کا احساس ہو جائے، کہ انسانی عقل و فہم انتہائی کمال اور ضیاء

و خبر داری کی حالت میں بھی کتنی کمزوریوں میں مبتلا ہوتی ہے، تو اس سے ان میں قدرتی طور پر کچھ نہ کچھ زیادہ سنجیدگی و رواداری آجائے گی، اور اپنی رائے کی پج اور مخالفین کے ساتھ تعصب میں کمی پیدا ہوگی، جہلا کو اہل علم کے مزاج و روش سے سبق حاصل کرنا چاہئے، جو باوجود فکر و مطالعہ کے علی العموم اپنے فیصلوں میں محتاط و مذہذب رہتے ہیں، اور اگر کوئی شخص عالم ہونے پر بھی اپنی افتادِ طبیعت کی وجہ سے ضد اور ہٹ دھرمی کی طرف مائل ہو، تو بس پرہیزِ تشلیک کا ذرا سچھیننا اس کی ساری ہٹ دھرمی اور خود رائی کو کا فود کر دے سکتا ہے، کیونکہ اسی ذرا سے چھینٹے سے اس کو معلوم ہو جائے گا کہ اپنے ہنجسوں پر اس کو جو کچھ امتیاز و نفیست حاصل ہے، وہ فطرتِ انسانی کی اس عالمگیر و خلقی بے بسی و بیچارگی کے مقابل میں کچھ بھی نہیں ہے جس سے عالم و جاہل کوئی مستثنیٰ نہیں، خلاصہ یہ کہ ایک خاص درجہ تک کی شک و اعتقاد معتقول پسند صاحبِ استدلال کے ہر فیصلہ اور تحقیقات کے ساتھ ساتھ رہنی چاہئے،

ایک اور قسم اسی ملائم و معتدل تشلیک کی (جو نوع انسان کے فائدہ کی ہے) اور پرہیزیِ شکوک و وساوس ہی کا قدرتی نتیجہ ہو سکتی ہے، یہ ہے کہ ہم اپنی تحقیقات کے دائرہ کو فقط ان ہی مباحث تک محدود رکھیں، جو انسان کی تنگ و محدود سمجھ کے لئے زیادہ موزوں ہیں، انسان کا تخیل قدرۃً بلند پرواز واقع ہوا ہے، جو چیزیں مستبعد و غیر معمولی ہوتی ہیں، ان ہی میں اس کو مزہ آتا ہے، اور جو چیزیں عادت کی بنا پر بہت زیادہ مانوس و پیش پا افتادہ ہو گئی ہیں، ان سے بچنے کے لئے، بے لگام ہو کر زمین و آسمان کے قلابے ملاتا پھرتا ہے، لیکن صحیح اور مناسب عقل کا رجحان اس کے خلاف ہوتا ہے، وہ تمام دور از کار باتوں کو چھوڑ کر روزمرہ کی زندگی اور ایسے مباحث کے اندر اپنے کو محدود رکھتی ہے، جو روزانہ عمل و تجربہ میں آتے ہیں، باقی بلند پروازیوں کو شاعروں اور خطیبوں کی آرائشِ کلام یا اربابِ سیاست

و مقتدایان مذہب کی اسادیوں کے لئے چھوڑ دیتی ہے، اس مفید و صائب عقل تک پہنچانے میں کوئی شے اس سے زیادہ کارآمد نہیں ہو سکتی، جتنا کہ ایک مرتبہ پر ہوتی تشکیک کی قوت کا پوری طرح احساس ہو جانا ہے، اور یہ معلوم ہو جانا، کہ خلقت و جبلت کی زبرد طاقت کے سوا کوئی چیز ہم کو اس سے نجات نہیں دلا سکتی تھی، جن لوگوں کو فلسفہ کی طرف خاص میلان ہے، وہ اپنی تحقیقات کو اس صورت میں بھی جاری رکھ سکتے ہیں، کیونکہ وہ سمجھتے ہیں، کہ اس قسم کی مشغولیت سے ایک خاص ذہنی لذت حاصل ہونے کے علاوہ فلسفیانہ احکام و نظریات اصل میں روزمرہ ہی کی زندگی پر صحیح و مضبوط غور و فکر کا نام ہیں، اور جب تک ان کو اپنے قوائے ذہنی کے ناقص ہونے کا خیال اور ان کی محدود رسائی اور لغزش و خطا کا احساس رہیگا، کبھی معمولی زندگی کی بحثوں سے آگے بڑھنے کی رغبت نہ پیدا ہوگی، جب ہم اس تک کا کوئی تشفی بخش جواب نہیں دے سکتے، کہ ہر درجہ مرتبہ کے اختیارات کے بعد ہم کیوں یقین کرنے لگتے ہیں، کہ اگر پتھر اوپر پھینکا جائے، تو نیچے گر پڑے گا اور آگ جلا دیگی، تو پھر کیا دنیا کے آغاز اور فطرت کی ابتدا اور انتہا سے متعلق ہم کبھی قطعی اور طمانیت بخش نظریات قائم کر سکتے ہیں، اصل یہ ہے کہ ہماری تحقیقات کی حد بندی اس تنگ دائرہ کے اندر اس قدر معقول اور واجب ہے کہ ذہن انسانی کی فطری قوتوں پر ایک سرسری نگاہ ڈالتے ہی اس کے حق بجانب ہونے کا اطمینان ہو جاتا ہے، جس کے بعد ہم کو معلوم ہو جاتا ہے، کہ علم و تحقیق کے لئے صحیح مباحث کیا ہیں، تجریدی علم کا موضوع بحث یا برہان کی چیزیں میرے نزدیک صرف مقدار اور عدد ہیں، باقی اس صنف علم کو (جو نسبتاً سب سے زیادہ مکمل ہے) اپنے ان حدود کے آگے بڑھانے کی جتنی کوششیں کی جاتی ہیں، وہ محض سوفسطائیت یا کج بحثی ہے، چونکہ مقدار اور عدد کے ترکیبی اجزاء

بالکل کیان ہوتے ہیں، جس کی وجہ سے ان کے علائق میں الجھاؤ اور پیچیدگی پیدا ہوجاتی ہے، لہذا کوئی شے اس سے بڑھ کر دھچپ و مفید نہیں ہو سکتی، کہ انکی مختلف صورتوں میں طرح طرح کے وسائط سے ان کے مساوات یا عدم مساوات کا پتہ لگایا جائے، لیکن اور تمام تصورات چونکہ صاف طور پر ایک دوسرے سے ممتاز و مختلف ہوتے ہیں اس ہم اپنی انتہائی کاوش کے بعد بھی اس امتیاز و اختلاف کے علم سے آگے کبھی نہیں بڑھ سکتے اور بدیہی طور پر یہ حکم لگا دے سکتے ہیں، کہ ایک شے دوسری شے یا اپنی غیر نہیں ہے اور اگر اس حکم لگانے میں کوئی قباحت ہو، تو سمجھ لینا چاہئے، کہ اس کا منشاء تمام تر الفاظ کے معنی کا ابہام ہے، جن کی اصلاح صحیح تعریفات سے ہوجاتی ہے، یہ امر کہ وتر کا ربع باقی دو ضلعوں کے مربع کے برابر ہوتا ہے، اس کا علم (اصطلاحات کی چاہے تم جتنی صحیح سے صحیح تعریف کر ڈالو) بے ایک سلسلہ استدلال و تحقیق کے کسی طرح نہیں ہو سکتا، لیکن اگر تم اس کا یقین ہم کو دلانا چاہتے ہو، کہ جہاں جائداد و ملکیت نہیں، وہاں کوئی انصافی نہیں ہو سکتی، تو صرف اصطلاحات کی تعریف کر دینا اور نا انصافی کے یہ معنی بیان کر دینا کہ وہ دوسروں کی ملکیت میں خلل اندازی کا نام ہے، کافی ہے، دراصل یہ حکم یا یہ قضیہ محض ایک ناقص تعریف ہے، یہی حال تمام ان منطقی قیاسات و استدلالات کا ہے جن سے علم کے کسی شعبہ میں بھی کام لیا جاتا ہے، بجز علوم مقدار و عدد کے، اور یہی دو چیزیں میں سمجھتا ہوں کہ بلا تامل علم و برہان کا موضوع کسی جا سکتی ہیں،

باقی انسانی تحقیقات کے جتنے شعبے ہیں، ان سب کا تعلق امور واقعہ سے ہے، جن میں ظاہر ہے، کہ برہان کی گنجائش نہیں ہے، ہر واقعہ کا عدم ممکن ہے، کسی واقعہ کی نفی مستلزم تناقض نہیں ہو سکتی، بلا اشتنا ہر ہستی کی نیستی کا تصور بھی اتنا ہی واضح و صاف

ہوتا ہے، جتنا کہ خود اس ہمتی کا جس قضیہ میں کسی شے کے نہ ہونے کا دعویٰ ہوتا ہے، وہ خواہ
 کتنا ہی کاذب کیون نہ ہو لیکن قابلِ فہم و تصور اتنا ہی ہوتا ہے، جتنا کہ وہ قضیہ جس میں
 اس کے ہونے کا دعویٰ کیا جاتا ہے، بخلاف ان علومِ حکمیہ کے جن کو بجا طور پر حکمت کہا جاتا
 ہے، (یعنی مقداری و عددی علوم - م) ان میں جو قضیہ صحیح نہیں ہوتا، وہ قابلِ فہم و تصور
 بھی نہیں ہوتا، یہ دعویٰ کہ چونسٹھ کا جزو کعب دس کے نصف کے برابر ہے، ایک غلط
 قضیہ ہے، جس کا کبھی بھی صاف طور پر تصور نہیں ہو سکتا، لیکن سیزر کا بریل یا اسی طرح کی
 کسی اور ذات کی نسبت دعویٰ کرنا کہ اس کا کبھی وجود نہیں تھا، ایک غلط دعویٰ ہو سکتا
 ہے، تاہم پوری طرح قابلِ تصور ہے، اور کسی تناقض کو مستلزم نہیں،

لہذا کسی شے کا وجود صرف اس کی علت یا معلول کے دلائل سے ثابت کیا جاسکتا
 ہے، اور یہ دلائل تمام تجربہ پر مبنی ہوتے ہیں، باقی اگر ہم قیاسی استدلال سے کام لیں
 تو ہر شخص ہر چیز کو پیدا کر سکتی ہے، ایک سنگریزہ کا گرنا آفتاب کو ٹھنڈا کر دے
 یا انسان کی خواہش سیاروں کی حرکت کو روک دے سکتی ہے، یہ صرف تجربہ ہی ہے، جو ہم
 علت و معلول کے حدود و نوعیت کو بتلاتا ہے، اور اس قابلِ بنانا ہے، کہ ایک چیز کے
 وجود کو دوسری کے وجود سے ہم مستنبط کر سکتے ہیں، یہ ہے اُس استدلال کی اصلیت
 و بنیاد جس پر انسانی علم کا بڑا حصہ مشتمل ہے، اور جو انسانی عمل و اخلاق کا سرچشمہ ہے،
 اخلاقی استدلالات کا تعلق یا تو جزئی واقعات سے ہوتا ہے یا کلی سے، روزانہ

لے اطالوی گویا۔ م لے فلسفہ قدیم کا یہ طرزِ اصول کہ لاشے سے کوئی شے نہیں پیدا ہو سکتی جس کی بنا پر اڈ
 کا فلوک ہونا باطل تھا، ہمارے اس فلسفہ کی رو سے کوئی ہول ہی نہیں رہتا، یہی نہیں ہمتی برتر کا ارادہ مادہ کو خلق
 کر سکتا ہی بلکہ عقلی طور پر تو ہر ذات کا ارادہ یا اور جو علت بھی ہمارا ہمارے گڑھے، اس کو پیدا کر سکتی ہے،

زندگی کے تمام احکام و تدابیر اور تاریخ، وقائع نگاری، جغرافیہ، دہیئت کی تحقیقات یہ سب اول الذکر کے دائرہ میں داخل ہیں،

جن علوم میں واقعاتِ کلیہ سے بحث ہوتی ہے، وہ طبیعیات، فلسفہ، طبیعی، اور کیمیا وغیرہ ہیں، کہ ان میں اشیاء کی کسی پوری نوع یا صنف کے صفات و خواص اور علل و معلولات کی تحقیق ہوتی ہے،

دنیا یا علمِ کلام میں چونکہ خدا یا بقائے ارواح کا اثبات ہوتا ہے، اس لئے یہ چیز و کلی دونوں طرح کے واقعات کے استدلال سے مرکب ہوتا ہے، جہاں تک تجربہ مسائل کی تائید کرتا ہے، وہاں تک تو یہ استدلال پر مبنی ہوتے ہیں، لیکن انکی اصلی اور محکم بنیاد اعتقاد و الہام ہے،

اخلاق اور تنقید فہم سے زیادہ ذوق و احساس کی چیزیں ہیں، حسن چاہے اخلاق کا یا فطرت کا، وہ سمجھنے سے زیادہ محسوس کرنے کی شے ہے، یا اگر ہم اس میں استدلال سے کام لیتے ہیں، اور حسن و قبح کا کوئی معیار قائم کر دینے کی کوشش کرتے ہیں، تو ایک نئے واقعہ ہی کو پیش نظر رکھتے ہیں یعنی نوع انسان کا عام ذوق یا اسی طرح کا کوئی اور واقعہ، جو تحقیق و استدلال کا موضوع بن سکے،

جب کتب خانوں کے انبار کو ہم اس ہول کی روشنی میں دیکھتے ہیں، تو کیسی افسوسناک یعنی کوششوں کا منظر سامنے آتا ہے؟ مثلاً ہم اپنے ہاتھ میں علمِ کلام یا درسی مابعد الطبیعیات کی کوئی جلد اٹھا لیں اور سوال کریں کہ کیا یہ عدد و مقدار کے بارے میں کسی تجربیدی استدلال پر مشتمل ہے؟ جواب ملیگا کہ نہیں! پھر کیا امور و اقدیم کی نسبت اس میں کچھ تجربی استدلال ہے؟ نہیں! جب یہ کچھ نہیں تو بس اس کو آگ میں جھونک دو، کیونکہ اب اس میں سو فسطائیت اور کج بحثی کے سوا کچھ نہیں ہو سکتا،

غلط نامہ

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۴	۱۵	مزا قی	مذاقی
۳۶	۱۶	ایک دوسرے	ایک سے دوسرے
۳۹	۱۳	خیالی	خیال
۴۶	۱۷	علت (عادت)	علت (عادت) کی علت
۴۸	۱۷	کی	کسی
۶۳	۱۹	ہے تحت	ہے جو تحت
۸۲	۱۷	کدڑ رتھ	کدڑو رتھ
۸۴	۸	تجربہ	تجربہ
۸۴	۹	؟	x
۹۴	۸	اختیارات	اختبارات
۹۴	۱۲	ہیو قرطیں	بقراط
۹۴	۱۸	ایک	مشہور
۹۶	۸	نو	x
۱۰۵	۶	وہ	x

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱۱۳	۱۸	نے دھڑک	بے دھڑک
۱۱۴	۵	مجرم	مجرمانہ
۱۱۵	۱۲	بڑا	پڑا
۱۲۰	۴	دھمکاتے	دھمکانے
۱۲۶	۱۷	ہوتی	ہوتا
۱۳۲	۳	معجزہ ہے	معجزہ ہو
۱۴۱	۱۷	نقدیق	نقدیق کرتی
۱۵۵	۱۹	کاغذیں	کاغذی
۱۵۷	۴	تم	تم کو
۱۵۷	۱۵	ہماری قوت	تمہاری تائید
۱۷۳	۳	اصول	حصول
"	۶	جانتے	جانچتے
۱۷۶	۱۹	جہلت کو	جہلت



آخری درج شدہ تاریخ بر یہ کتاب مستعار
لی گئی تھی۔ مقررہ مدت سے زیادہ رکھنے کی
صورت میں ایک آنہ یو۔ یہ دیرانہ لیا جائے گا۔

کتابت

جامعہ اسلامیہ

۱۔ اس کتاب کی تصنیف حضرت مولانا محمد رفیع الدین صاحب نے فرمائی ہے۔
۲۔ اس کتاب کی تصنیف مولانا محمد رفیع الدین صاحب نے فرمائی ہے۔
۳۔ اس کتاب کی تصنیف مولانا محمد رفیع الدین صاحب نے فرمائی ہے۔
۴۔ اس کتاب کی تصنیف مولانا محمد رفیع الدین صاحب نے فرمائی ہے۔
۵۔ اس کتاب کی تصنیف مولانا محمد رفیع الدین صاحب نے فرمائی ہے۔
۶۔ اس کتاب کی تصنیف مولانا محمد رفیع الدین صاحب نے فرمائی ہے۔
۷۔ اس کتاب کی تصنیف مولانا محمد رفیع الدین صاحب نے فرمائی ہے۔
۸۔ اس کتاب کی تصنیف مولانا محمد رفیع الدین صاحب نے فرمائی ہے۔
۹۔ اس کتاب کی تصنیف مولانا محمد رفیع الدین صاحب نے فرمائی ہے۔
۱۰۔ اس کتاب کی تصنیف مولانا محمد رفیع الدین صاحب نے فرمائی ہے۔

